# فى

# الفلسفة الإسلامية

## (مقدمات وقضايا)

الدكتور
عبد الحميد عبد المنعم مدكور
استاذ الفلسفة الإسلامية
كلية دار العلوم - جامعة القاهرة

الناشر
دار الثقافة العربية
٢٠٠٠

## بسم الله الرحمن الرحيم

**مقدمة :**

عندما أراد نلّينو أن يُعرِّف علم « الهيئة » فى كتابه القيم الذى أنجزه فى أوائل هذا القرن ، عن علم الفلك عند العرب ، قال إنه سيعتمد فى تعريفه على ما ذكره أبو نصر الفارابى عنه فى كتابه : إحصاء العلوم ، ولما تحدَّث عن هذا الكتاب قال عنه إنه « فُقِدَ أصله العربى ، فلم أقف على ما فيه إلا بواسطة ترجمته اللاتينية لجرردو كريمونا »(1) .

وعندما تحدث مرة أخرى عن حكمة ابن سينا الشرقية أو المشرقية أشار إلى ضياع بعض كتب ابن سينا وإلى عدم طباعة بعضها ، ومنها كتاب الشفاء(2) .

وحين كتب الدكتور إبراهيم مدكور بحثه القيم عن مكانة الفارابى فى المدرسة الفلسفية الإسلامية تحدث عن الكندى بوصفه رياضيا أكثر منه فيلسوفا(3) كما دعا إلى نشر تراث الفارابى والعناية بمؤلفاته ، وإعطائه ما

---

(1) كارلو نلينو : علم الفلك ، تاريخه عند العرب فى القرون الوسطى ، طبع روما ١٩١١ ص ٢٣ وقد عُثِر فيما بـ[illegible] على الكتاب ، ونُشِر أكثر من مرة ، وكان أولها طبعه بمجلة العرفان فى لبنان ١٩٢٠ / ١٩٢١ ، ولعل أهم نشراته هى تلك التى أصدرها د. عثمان أمين وطبعها فى القاهرة ١٩٣١ ، ثم أعاد نشرها ١٩٤٩ انظر مقدمته للطبعة الثانية دار الفكر العربى ص ١٠ ، ١١ .

(2) انظر بحثه الذى ترجمه د. عبد الرحمن بدوى بعنوان : محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية ، ضمن : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ، دار النهضة العربية ط ٣ / ١٩٦٥ ص ٢٧٦ ، ٢٨٤ وكان من بين ما عدَّه ضائعا : كتاب الهداية وقد نشره فيما بعد د. محمد إسماعيل عبده .

(3) Voir: Ibrahim Madkour, La Place d'AL - Farabi dans L'école Philosophique Musulmane , Paris 1934 . P 8 .

وقد كان ذلك قبل نشر عدد من رسائله التى يمكن الاستناد إليها فى تقديم صورة أخرى للكندى ، بوصفه فيلسوفا معنيا بالفلسفة فى مفهومها الشامل الذى كان لها فى عصرها القديم ، الذى ورثته من العصر اليونانى ، لاسيما عند فلاسفته الكبار كأفلاطون وأرسطو ، وهى الصورة التى تتفق مع هذه الرسائل والمؤلفات الكثيرة المتنوعة التى ذكر ابن النديم عناوينها فى الفهرست فى صفحات كثيرة .

يستحق من مكانة ، ورفع الغبن عنه بسبب طغيان ابن سينا عليه فى الفكر العربى واللاتينى على حد سواء ، مع أنه يُعَدُّ من بين الذين تأثروا به واعترفوا بأستاذيته والأخذ عنه[1] .

وتدلنا هذه الأمثلة القليلة ، التى يمكن إيراد الكثير من نظائرها ، على تلك الصعوبات الجمَّة التى كان يعانيها من يتصدَّون لدراسة الفلسفة منذ زمن ليس بالبعيد .

وقد تغير الوضع الآن تغيرا كبيرا ، وأصبح الوصول إلى كثير من النصوص الفلسفية أكثر يُسرًا من ذى قبل[2] ، وقد أعان على ذلك ما شهده التراث الفلسفى من نشاط ملحوظ فى نشره وتحقيقه على أيدى المستشرقين وغيرهم .

وحظيت الفلسفة من هذا النشاط بنصيب كبير ، وكان من آثار ذلك أن أصبح لدينا قدر طيب من تراث الفارابى وابن سينا وابن رشد ، كما نشر بعض تراث الكندى وأبى الحسن العامرى ، وابن باجه وابن طفيل وغيرهم .

وتكوَّن من هذا كله مادة علمية غزيرة ، ذات آثار ومنافع متعددة ، منها :

أ- أنها تُسْهِم فى تقديم صورة علمية - تتسم بقدر كبير من الدقة والاكتمال - لجهود هؤلاء الفلاسفة وأفكارهم ، كما أنها تعين الباحثين فيما يقومون به من تحديد لمذاهبهم ، وإعادة بنائها وترتيبها على هدى هذه النصوص ، التى تقوم بسد الثغرات ، وملء الفجوات ، التى كانت تحيط بمعلوماتنا ومعارفنا عنهم ، ولا شك أن نشر كتب الحروف والألفاظ والملة ونحوها للفارابى يسهم إسهاما كبيرا فى معرفتنا بالفارابى ، كما أن صورة

---

(1) انظر د. إبراهيم مدكور ، فى تقديمه لكتاب : أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية لوفاته ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٣ ص ٥ - ١١ .

(2) نشير هنا إلى أن بعض النصوص التى تنشر فى بعض البلاد العربية والإسلامية قد يتعذر الوصول إليها مما يجعل المعلومات المتعلقة بها قليلة عند الدارسين ، وهو قصور ينبغى تداركه والتخلص منه .

ابن سينا بعد نشر موسوعة الشفاء مثلا قد ازدادت اكتمالا عما كانت عليه من قبل ، كذلك فأن نشر مناهج الأدلة وفصل المقال يقدم جانبا آخر من جوانب فكر ابن رشد ينبغى إضافته إلى ما يمكن استخلاصه من شروحه لأرسطو . وهكذا .

ب- أصبح من الميسور – بعد نشر هذا الكمّ الكبير من التراث الفلسفى – أن يقوم الباحثون بمناقشة بعض الآراء التى نُسبت إلى بعض هؤلاء الفلاسفة ، أو بعض الأحكام التى أُطلقت عليهم ، ولقد قال رينان مثلا إنه ليس لنا أن نطالب الجنس السامى بدروس فى الفلسفة ؛ لأن عقلية هذا الجنس لا تعينه على إبداع المذاهب الفكرية والفلسفية ، ولهذا كانت الفلسفة لديهم خالية من الخصب والنماء ، كما كانت استعارة صِرفًا من الفلسفة اليونانية . ولكن رينان نفسه قد تراجع عن هذا الحكم القاسى ، بعد أن أتيحت له مراجعة هذا التراث مدة عشر سنوات ، وقد اعترف بأنه وجد أن المقام الذى جعله لهذه الحركة العلمية الجميلة كان دون ما تستحق[1] وإذا كان رينان قد كتب ذلك فى منتصف القرن التاسع عشر ، حيث لم يكن قد نُشر من هذا التراث إلا أقلّه ، فإن نشر هذا التراث منذ ذلك الوقت يعين معاونة جادة على إصدار أحكام أكثر دقة وصوابا ، حيث يكون الاعتماد على النصوص من أفضل السبل لتحقيق ذلك ، ولقد قيل – مثلا – إن الفارابى كان أول من عُنى بالتوفيق بين الدين والفلسفة ، كما كان أول من وضع هذا التوفيق فى صورة واضحة ، تَبِعَهُ فيها من جاء بعده من فلاسفة الإسلام مثل ابن سينا وابن رشد[2] . ولا شك أن مثل هذا الرأى يمكن تعديله بعد نشر رسائل الكندى .

وقد ذهب الغزالى إلى تكفير بعض الفلاسفة لقولهم إن البعث فى الآخرة

(١) رينان : ابن رشد والرشدية ، ترجمة عادل زعيتر ، دار إحياء الكتب العربية ط ٢ / ١٩٥٧ ص ١٤ ، ١٥ وقارن مقدمة الطبعة الثانية ص ١٠ ، ١١ .

(٢) انظر مثلا : الأستاذ سعيد زايد : الفارابى ، دار المعارف مصر ط ٢ / ١٩٧٠ ص ٣٣ .

سيكون بعثا « روحانيا » فحسب ، وكان هذا الرأى من الغزالى يثير تساؤل بعض الباحثين وتعجبهم ، فيما يتعلق بابن سينا ، حيث توجد لديه بعض النصوص التى تدل على أن البعث الأخروى روحانى وجسمانى ، وقد اتضح جانب هام من آرائه حول هذه المسألة بعد نشر رسالته : الأضحوية فى أمر المعاد[1] والأمثلة التى يمكن إيرادها – فى هذا الصدد – كثيرة ، وهى منثورة فى أبحاث الدارسين ، الذين يجدون من النصوص – فى مناسبات كثيرة – ما يدفعهم إلى تعديل بعض الآراء والأحكام التى سبقهم غيرهم إليها بعد نشر نصوص تتعلق بهذه المسائل التى يدرسونها ، وتجدر الإشارة إلى أن بعض الأمثلة قد يأتى – أحيانا – من خارج النصوص العربية ، وذلك بسبب العلاقة التى ربطت الفلسفة الإسلامية بما سبقها وبما لحق بها من فلسفات ، وعلى سبيل المثال فإن نشر تاسوعات أفلوطين قد أعان على بيان المصدر الذى استقى منه كتاب أثولوجيا الذى نُسب خطأً إلى أرسطو ، حيث تبين للباحثين أن هذا الكتاب يستمد مادته من التاسوعات[2] .

جـ- ويمكن أن نضيف إلى ما سبق أن الحديث عن تأثر الفلسفة الإسلامية بما سبقها من فلسفات ، أو تأثيرها فيما جاء بعدها سيظل محتاجا دائما إلى النصوص ، حيث تكشف الدراسة المقارنة عن طبيعة هذه العلاقات وآثارها ، وبدون النصوص ستكون هذه الدراسات أقرب إلى الانطباعات منها إلى الدراسة العلمية الجديرة بهذه الصفة ، ومن الممكن – عندئذ – أن تخضع للأهواء ، أو تلجأ إلى التعميم فى الأحكام . أما الدراسات المعتمدة على النصوص فهى تحمل – فى طياتها – براهين إثباتها ، ودلائل صدقها ؛ ومن ثم

---

(١) انظر مثلا : د. سليمان دنيا فى تقديمه لتحقيق رسالة أضحوية فى أمر المعاد ، دار الفكر العربى ط ١ / ١٩٤٩ ص ١٠ – ١٥ ، ثم ٢٠ – ٢٤ ، د. محمد إسماعيل عبده : فى تحقيقه لكتاب الهداية لابن سينا ، مكتبة القاهرة الحديثة ط ٢ / ١٩٧٤ ص ٣٠٨ – ٣١١ .

(٢) انظر : د. عبد الرحمن بدوى : أفلوطين عند العرب ، طبع الكويت ط ٣ / ١٩٧٧ ص ٣ وما بعدها .

كان اللجوء إليها أمرا ضروريا تستلزمه تقاليد العلم ، وضرورات الأخلاق .

وأيا ما كان الأمر ، فإن حركة نشر التراث الفلسفى قد قطعت أشواطا بعيدة ، وكان مما يلفت النظر أن هذه الحركة الواسعة لم تقتصر على التراث الفلسفى الخالص ، بل إنها امتدت إلى تراث علم الكلام والتصوف ، اللذين شهدا - كذلك - نشاطا لا يقل - فى كثرته وتنوعه - عما شهده التراث الفلسفى ، ولقد تجمع من هذا كله حصيلة كبرى من النصوص التى يستطيع الدارسون أن يتوصلوا إليها فى سهولة ويسر فى معظم الأحيان ، وكانت هذه النصوص مجالا لدراسات عديدة ، تعددت تياراتها ، وتنوعت مجالاتها ، ويُعَدّ الاختلاف والتنوع - هنا - دليلا على الثراء والحيوية ، كما أنه - من جهة أخرى - دليل على أن شجرة الفلسفة قد ازدادت رسوخا ، وأن هذه الفلسفة التى عاشت ردحا طويلا من عمرها ، تعانى من العزلة والاضطهاد والمطاردة قد وجدت - أخيرا - فرصة سانحة ، تُمكّنها من النّماء فى ظل ظروف آمنة ، لعلها لم تتوفر لها فى تاريخها الطويل .

هذا ، وقد جاء الكتاب الذى بين أيدينا ، فى قسمين ، تضمنا خمسة مباحث ، اختص القسم الأول بثلاثة منها وهى :

**١- الإسلام والفكر .**

**٢- حركة الترجمة .**

**٣- مجالات الفلسفة .**

أما القسم الثانى فقد جاء فى فصلين هما :

**١- التقريب أو التوفيق بين الفلسفة والدين .**

**٢- العناية الإلهية ، وعلاقتها بوجود الشر فى العالم .**

ويمكن لنا - دون دخول فى التفصيلات التى سترد فيما بعد - أن نشير

إلى بعض الملاحظات الهامة، المتعلقة ببعض موضوعات الكتاب .

أولا : اتجه المبحث الثاني إلى دراسة حركة الترجمة التى انتقلت فيها علوم « الأوائل » إلى اللغة العربية لا سيما فى عهد الدولة العباسية ، وقد عنينا بهذه الحركة لأهميتها من جهة ، ولعلاقتها الوثيقة بالفلسفة من جهة ثانية حيث كانت هى السبب فى نشأة الفلسفة – على النمط اليونانى – لدى المسلمين ، ثم لأنها قد تضمنت عددا من الدروس التى يمكن الإفادة منها فى ترشيد وتوجيه حركة الترجمة الحديثة والمعاصرة التى تتم فى العالم العربى والإسلامى ، ولا شك أن هذه الترجمة الحديثة ، تثير عددا من التساؤلات التى يمكن البحث عن إجابات لها من خلال الترجمة القديمة ، أو على الأقل ، يمكن الاسترشاد بما حدث قديما للتوصل إلى إجابات معاصرة ، ومن هذه التساؤلات :

هل تكون الترجمة شاملة للعلوم والآداب ، أو تكون موجَّهة إلى أحدهما؟ وإذا كانت الترجمة شاملة لهما معا فهل ينال كُلٌّ منهما نصيبا مماثلا لنصيب الآخر ، أو يتم التركيز على أحدهما ؟ ، وإذا كان الأمر كذلك فما القسم الذى ينبغى أن يتجه إليه الجهد الأكبر فى هذه الترجمة ؟ وهل من الجائز أن تتجه الجهود إلى ترجمة بعض الكتب الأدبية التى ربما لا تكون ذات قيمة رفيعة فى لغاتها ، على حساب الترجمة فى مجال العلوم الأساسية التى هى أساس التقدم الحضارى المعاصر ، كالرياضيات والطبيعيات ونحوها ؟

ثم هل تُترك الترجمة للجهود الفردية ، بحيث يترك اختيار الموضوعات والكتب المترجمة لمبادرات الأفراد ، على حسب انتماءاتهم الفكرية أو تخصصاتهم العلمية أو ينبغى أن يتم ذلك من خلال خطط استراتيجية يتم التخطيط لها بعناية ، بحيث تُغَطَّى الاحتياجات العلمية والثقافية فى تكامل وتوازن ؟ وإذا كان الأمر كذلك فما الجهة التى يوكل إليها أمر هذا التخطيط ؟ وهل يتم ذلك – على حدَة – فى كل قطر أو وطن عربى ، أم يتم ذلك على مستوى الأقطار العربية مجتمعة ، لأنها تواجه ظروفا مشتركة ، وتتكلم لغة

مشتركة هى العربية ؟ ، ثم هل من المقبول أن تتكرر ترجمة الكتاب الواحد أو بعض أجزائه مرتين وربما أكثر من ذلك أحيانا ، كما حدث لبعض ما كتبه المستشرق الإنجليزى جِبْ ، ورجاء جارودى[1] .

ويمكن كذلك أن نتساءل عن الكيفية التى يتم بمقتضاها التأكد من جدارة المترجمين ، ودقتهم فى قيامهم بعملهم ، وأمانتهم فى أداء مهمتهم[2] ، ثم

---

(١) تُرجم كتاب واحد لروجيه جارودى بعنوانين : أحدهما وُعُود الإسلام ، وترجمه د. ذوقان قرقوط ، مطبعة دار الرقى – بيروت ، ومكتبة مدبولى – القاهرة ط ٢ / ١٩٨٥ وثانيهما : الإسلام دين المستقبل ، ترجمة عبد المجيد بارودى ، دار الإيمان – بيروت دمشق ١٩٨٣ وكان ينبغى نشر صورة عنوان الكتاب الأصلى لتكون حكمًا فى مثل هذا الاختلاف ، ولو كان هناك تنسيق لما وقع مثل هذا التكرار . كما ترجمت إحدى مقالات هاملتون جب مرتين ، إحداهما : نشرت ضمن ترجمة بعنوان: دراسات فى حضارة الإسلام ، ترجمة د. إحسان عباس وآخرين ، دار العلم – بيروت ط ٣ / ١٩٧٩ بعنوان : مبنى الفكر الدينى فى الإسلام ٢٣٣ – ٢٨٩ ثم ترجمت مرة أخرى ضمن كتاب للدكتور عادل العوا ، بعنوان : علم الأديان وبنية الفكر الإسلامى ، عويدات – بيروت ، باريس ، ط ١ / ١٩٧٧ ، وقد جاءت مقالة جب بعنوان : بنية الفكر الإسلامى ، وتشمل الصفحات من ٨٧ – ١٨٠ وليس هذان المثالان إلا نموذجا لما يمكن وقوعه عند غياب التنسيق ، أما الاستقصاء فيمكن أن يدلنا على نماذج أخرى ، وقد وقع شىء من ذلك لبعض ما كتبه مالك بن نبى .

(٢) يمكن الإشارة هنا إلى كتاب : Sérouya, Henri, : La Pensée Arabe P. U F 3ème édition. Paris 1967 .

وقد تُرجم بعنوان : فلسفة الفكر الإسلامى ، وهو عنوان مخالف للعنوان الأصلى الذى يعنى : الفكر العربى ، وقد نشر الكتاب فى سلسلة الثقافة الإسلامية ، العدد رقم ٣٢ ، وسنُعرض عن ذكر اسم المترجم ، وقد وقعت فى الترجمة بعض الأغلاط التى ترجع – غالبا – إلى عدم التخصص ، ولذلك يذكر ابن ميمون على أنه مامونيد ( ص ٥١ ) وكارادیفو على أنه كادرى فولا ص ٥٣ ويحيى الدمشقى على أنه داماسين ص ٥٢ ، وابن أبى أصيبعة على أنه ابن أبى أوسيبيا ص ٧٨ ثم تقع فيه أخطاء فى نسبة الآراء إلى أصحابها وفى التعبير عن مراد المؤلف ، ومن نماذج ذلك قوله : ولقد عارض الأشعرى مبدأ التجسيد للمعتزلة ، هذا المبدأ الذى يعطى للقدسية صفة الجسد ، والإحساسات الموجودة لدى الإيمان ؟ ! ص ٦٢ ، وتوجد أمثلة أخرى . ومن الأمثلة الصارخة للتصرف فى الترجمة أنه حذف فقرة كاملة يتحدث فيها الكتاب الأصلى عن ابن رشد ، فى الصفحات من ١١١ – ١٢١ ثم فقرة أخرى يتحدث فيها عن ابن خلدون من ١٢١ – ١٢٤ وقد حُذفت – كذلك – الفقرة الأخيرة من الكتاب وهى تبلغ نحو نصف صفحة ، وربما كان ذلك راجعا إلى طابعها السياسى الذى لم تكن تتحمله الظروف آنذاك .

تتطرق التساؤلات إلى أسئلة تتعلق بالترجمة ذاتها وهل تكون حرفية ، أو تتم بالمعنى ، أو يكون الأمر مزجا بينهما ، وكيف يكون هذا ؟ وكيف تترجم المصطلحات التى لا يوجد ما يدل عليها فى اللغة العربية وهل تنقل كما هى ، أو يتم تعريبها ، أو التعبير عنها ؟ وهكذا تتوالى تلك التساؤلات التى يجتهد المعنيون بالترجمة فى وضع الحلول لها ، وهى مشكلات سبق أن واجهت المترجمين القدامى ، وكانت لهم حلولهم بشأنها ، وليس من شك فى أن دراسة تلك الحركة القديمة تتضمن دروسا نافعة لا ينبغى التهوين من شأنها . ثم إن دراسة هذه الحركة تثير تساؤلات أخرى حول دور هذه الترجمة فى نشأة الفكر الإسلامى ، والحركة العلمية ، التى ظهرت لدى المسلمين ، وهى تساؤلات تتعلق بمسألة شديدة الأهمية فى تاريخ العلم ، والثقافة الإسلامية حيث يذهب بعض الدارسين إلى أن المسلمين لم ينتجوا شيئا فيهما ، إلا بعد أن تمت حركة الترجمة .

وقد كان الحديث عن الترجمة فرصة مناسبة لمناقشة مثل هذا الرأى ، مع الإشارة إلى المجالات التى أسهمت فيها الحضارة الإسلامية وإضافتها ، على الرغم من تأثرها بحركة الترجمة ، مما يكشف عن جانب هام من جوانب أصالة هذه النهضة ، ودورها فى الحركة العلمية والفكر الإنسانى .

**ثالثا :** تناول المبحث الرابع دراسة العلاقة بين الدين والفلسفة ، وهى قضية أساسية بالنسبة للفلسفات الدينية بصفة عامة ، حيث كان واجبا على الفلاسفة أن يوضحوا للمجتمع الذى يعيشون فيه أن هذه الفلسفة التى أعجبوا بها وانتموا إليها لا تتعارض مع العقيدة التى يؤمن المجتمع بها ؛ لأنهم - بغير ذلك - لن يتمكنوا من دراستها أو إعلان آرائهم بشأنها ، وذلك بسبب مشاعر الريبة والتوجس التى أحاطت بها ، وقد عدلنا فى دراسة هذه القضية المحورية الهامة عن تناولها لدى كل فيلسوف على حدة ؛ لأن تناولها على هذا النحو ربما يوقع فى الإعجاب بفيلسوف بعينه ، على حساب غيره من

الفلاسفة ، وقد قيل - مثلا - إن الفارابى قد سبق إلى معالجة هذه المسألة ، ووضعها فى صورة واضحة ، اتبعه فيها من جاءوا بعده من فلاسفة الإسلام[1] ، كما قيل إن ما قام به ابن سينا من توفيق بين الدين والفلسفة هو أوضح وأتم وأعمق مجهود قام به إنسان فى سبيل التوفيق بين الدين والفلسفة[2] وقد قيل مثل ذلك عن ابن رشد الذى يقول عنه أحد دارسيه إننا لا نعرف أحدا من الفلاسفة المسلمين الذين سبقوه ، بذل فى هذا السبيل ما بذله هو من جهد ، ولا خصص من كتاباته قدر ما خصص لها[3] وهذا ما يذهب إليه الكثير من دارسيه[4] ولقد كان الذى يشغلنا عند تناول هذه القضية هو التعرف على الوسائل والطرق التى لجأ إليها الفلاسفة لدرء الشبهات عن الفلسفة ، ومن أجل ذلك اتجهنا إلى تناولها لديهم بصفة عامة ؛ لأن القضية لم تكن قضية فيلسوف بعينه ، وإنما كانت قضيتهم جميعا ، وقد أوضحنا بعض الوسائل الهامة التى وجدناها لديهم ، ومن أهمها : منهجهم فى التأويل ، الذى حاولوا - عن طريقه - التقريب بين الدين والفلسفة .

ومع أن قضية التقريب بين الدين والفلسفة ، تعد قضية تاريخية بالنسبة للفلسفة الإسلامية ، يمكن القول بأنها ليست قضية تاريخية تماما ؛ لأنها تتشابه - فى بعض جوانبها - مع قضية معاصرة ، وهى علاقة المجتمع الإسلامى بالحضارة الغربية الحديثة والمعاصرة ، وتكاد المواقف من هذه

---

(1) انظر : الأستاذ سعيد زايد : الفارابى ٣٣ .

(2) انظر : د. حمودة غرابة : ابن سينا بين الدين والفلسفة ، طبع مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٢ ص١٧٣ وانظر ص ١١ أيضا .

(3) انظر : د. محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ، دار المعارف ١٩٥٩ ص٦ ، ٧ .

(4) انظر مثلا : المرجع السابق ص ٧ والمراجع المذكورة بها ، ود. محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ، الأنجلو المصرية ط ٣ / ١٩٦٩ ص ٥٤ ، ٥٥ وما بعدهما ود. محمد عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، دار المعارف ط ١ / ١٩٦٨ ص ٢٧٠ وسيرويا : الفكر العربى بالفرنسية ، وقد سبقت الإشارة إليه .

الحضارة تتشابه مع مواقف المسلمين من الفلسفة ، فإذا كان بعض المسلمين قد عادى الفلسفة عداء كاملا ، ودعا إلى رفضها ومحاربتها فقد وجد من بين المسلمين فى القرن التاسع عشر وهذا القرن مَنْ وَقَف الموقف نفسه - تقريبا - من الحضارة الغربية ، وإذا كان بعض المسلمين قد تقبل الجانب العلمى من الفلسفة ، التى كانت فى ذلك الوقت شاملة لكل العلوم فإن هذا يجد مثيلا له فى مواقف بعض المسلمين من الحضارة الغربية ، وإذا كان فريق من الفلاسفة قد حمل راية التوفيق بين الدين والفلسفة فإن فريقا مماثلا يرى أنه لا تعارض بين الإسلام والحضارة الغربية ، وأن من الممكن الجمع بينهما فى وئام لا تعارض فيه . وإذا كان التأويل وسيلة من أهم وسائل الفلسفة فى الماضى ، فإنه ما يزال له نفس الأهمية فى تحديد مواقع بعض المفكرين المعاصرين من الإسلام وعلاقته بالمجتمع والحياة فى جوانبها المتعددة ، وليس من البعيد أن نجد لكثير من المواقف المعاصرة فى علاقة المسلمين بالحضارة الغربية نظائر فى مواقف المسلمين من الفلسفة فى الماضى ، وهكذا تتقارب المواقف أحيانا ، وتتماثل أحيانا أخرى ، وإن كانت توجد بعض الفروق الجوهرية بين ما وقع قديما ، وبين ما يجرى الآن ، وهى فروق ترجع ، فى جملتها ، إلى اختلاف وضع العالم الإسلامى الآن عن وضعه عندما تمت ترجمة الفلسفة ، ولكن هذا يحتاج إلى تفصيل وإيضاح أكثر مما تحتمله هذه المقدمة .

وهكذا نجد الماضى متصلا بالحاضر ، ومؤثراً فيه ، ومتشابكا معه ، ومن ثم فلسنا بعيدين عن هذا الحاضر ، ولا منقطعين عنه ، حتى ونحن ندرس هذه المسألة « المستحضَرة » من التاريخ .

ثالثا : وقد جمعنا إلى هذه القضية العامة - التى كانت موضع عناية الفلاسفة بوسيلة - أو بأخرى - معالجة لقضية خاصة تتعلق بموضوع محدد هو موضوع العناية الإلهية ، وعلاقتها بمشكلة وجود الشر فى العالم وقد لجأنا فى دراستها إلى المنهج التاريخى المقارن حيث درسناها لدى أفلاطون

وأرسطو ، ثم لدى الفلاسفة الإسلاميين ، لاسيما ابن سينا ، ثم تتبعنا آثار فكرة ابن سينا عنها لدى بعض الفلاسفة وعلماء الكلام ، ثم أشرنا إلى آراء الفيلسوف الألمانى ليبنتز فيها ، مشيرين إلى وجود بعض أوجه التشابه بين بعض آرائه ونصوصه ، وبين ما وجدناه لدى ابن سينا من قبل ، ولم نستبعد أن يكون ليبنتز قد اطلع على آراء ابن سينا بطريق مباشر أو غير مباشر . ويمكن القول بأن هذا النوع من الدراسة المقارنة يفتح آفاقا واسعة يمكن للفلسفة أن تَلِجَها بقوة ، وأن تصل فيها إلى نتائج تتسم بالجدَّة ، وأن تكشف – من خلالها – بعض النقاط التى لم تأخذ حظها من العناية ، فى علاقة الفلسفة الإسلامية بالفلسفات الأخرى : متأثرة أو مؤثرة .

هذه بعض الملاحظات التى نقدمها بين يدى هذه الدراسة ونضيف إليها ملاحظة أخرى تتعلق بتقسيم هذه المباحث الخمسة إلى قسمين ، وقد جاء هذا التقسيم بحسب الطابع الغالب على موضوعاتها،فالمبحث الأول أشبه بالتمهيد لما تلاه ، وأما الثانى والثالث فهما حديث عن الترجمة وأطوارها وآثارها ، ثم عن الفلسفة ومجالاتها .

وأما الرابع والخامس فهما حديث فى الفلسفة فى إحدى قضاياها العامة أو فى قضية خاصة من قضاياها .

وإنا لنرجو – من الله تعالى – أن نكون على صواب فيما قدمناه،وألا يحرمنا نعمة التوفيق ، ولله الأمر من قبل ومن بعد، وهو حسبنا ونعم الوكيل .

# القسم الأول

# مقدمات للفكر الفلسفي الإسلامي

**تمهيد :**

يضم هذا القسم ثلاثة مباحث ، يتحدث أولها عن علاقة الإسلام بالفكر ، على هدى من النصوص الشرعية وبعض الأصول الاعتقادية ، مسترشدا فى ذلك بأفهام بعض المفكرين الإسلاميين الذين ينتمون إلى مجالات متنوعة كالفلسفة وعلم الكلام والفقه والأصول والتفسير ، ثم يشير إلى ما يترتب على هذه العلاقة من آثار فى قيام ونمو الحركة الفكرية والعلمية لدى المسلمين .

أما الثانى فيتناول حركة الترجمة الكبرى ، التى تمت فى ظل الدولة الإسلامية ، وخاصة الدولة العباسية.وقد تتبَّع – فى إيجاز – مراحلها التاريخية ، ثم أشار إلى عدد من أهم أسبابها ، واستخلص بعض الملاحظات التى تتصل بها ، ثم بعض الآثار التى ترتبت عليها ، دون إغفال لما قامت به الحضارة الإسلامية – بعناصرها المتنوعة والمتكاملة – من جهود،من حيث التصحيح والتقويم ، ومن حيث الإضافة والإبداع .

ويتناول المبحث الثالث إحدى المسائل التى تشغل بال الباحثين المعاصرين فى الفلسفة ، وهى تتعلق بتحديد مجال هذه الفلسفة لدى هؤلاء الباحثين،وهو مجال يضيق ويتسع ، على حسب ما يلاحظه كل منهم من اعتبارات ، وهذا ما سنعرض له فى حينه بمشيئة الله تعالى .

# المبحث الأول

## الإسلام والفكر *

**تمهيد :**

لعلّ دارسى الفلسفة الإسلامية ، والمهتمين بها هم أولّى الناس بالتأمل فى القضايا الفكرية المتصلة بالإسلام ، وفى المقدمة منها علاقة الإسلام بالفكر ؛ وذلك لأسباب عديدة ، منها : أن الانشغال بالفكر وقضاياه أمر يتصل بالموضوعات الإسلامية التى تستحوْذ على اهتماماتهم وجهودهم العلمية ، ولئن كان هؤلاء يَشغلون أنفسهم بالغوْص فى أعماق التاريخ ، للتعرف على الفلسفة والفكر فى عصور سابقة على الإسلام ، بُغْية الكشف عن المصادر والمنابع التى استقت منها هذه الفلسفة مناهجّها ، وكثيراً من موضوعاتها ، ولئن كانوا يشغلون أنفسهم بمصاحبة هذه الفلسفة فى رحلتها التاريخية لمعرفة تأثيراتها وامتداداتها فى بيئات مختلفة ، داخل العالم الإسلامى وخارجه، لئن كان الأمر كذلك ، فإن تحديد علاقة الإسلام بالفكر لايقل أهمية عن ذلك ، بل إنه يمكن القول بأن هذه المسألة تكتسب أهمية خاصة ؛ لأن هذه الفلسفة قد نشأت فى ظل الإسلام وحضارته ، ومن ثم كان طبيعياً أن تتأثر بالظروف الثقافية التى صنعها الإسلام أو أسهم فى صنعها .

ولعل ما يزيد الأمر أهمية أن علاقة الإسلام بالفكر كانت من وراء المواقف التى اتخذها بعض المسلمين من الفلسفة ، وقد أدرك الفلاسفة ذلك ، واستخدموا السلاح نفسه للدفاع عنها ، وأسسوا دعوتهم إلى دراسة الفلسفة

---

* نشر هذا البحث بحولية كلية دار العلوم ، العدد الثالث عشر ١٩٨٩ ، وننشره هنا مع بعض التعليقات والإضافات .

على موقف الإسلام من النظر العقلي ودعوته إلى التأمل والاعتبار ، وجعلوا ذلك مقدمة لدراسة الفلسفة ، على نحو ما نجد مثلا لدى الكندى فى رسائله ثم لدى ابن رشد فى فصل المقال .

على أن من دواعى الاهتمام بهذه المسألة – كذلك – أنها مسألة تفاوتت وجهات النظر حولها ، وصدرت بشأنها ، وبخاصة لدى بعض المستشرقين ، أحكام تحتاج إلى المراجعة والمناقشة ، خاصة وأنها تكاد تمثل،عندهم،تيارا عاما، أو موقفا ثابتا إزاء هذه المسألة ، وهو موقف يتحدد لدى أصحابه فى يُسْر ، وتضفَى عليه ملامح الحقيقة ، وتترتب عليه نتائجه بطريقة تلقائية ، تقوم على الثقة فى المقدمات التى استندوا إليها ، ويوحى هذا كله بأن هذا الرأى هو الصواب أو هو الوحيد ، وأن ما سواه من الآراء ليس واردا ، أو أنه يفتقد إلى هذا الأساس العلمى .

ولعل تقديم بعض الأمثلة يجعل الأمر أكثر وضوحاً :

• يقول الأستاذ تيرى ، الأستاذ بالمعهد الكاثوليكى فى باريس « حَرّم النبى صراحةً أى استخدام للعقل فى المشكلة الدينية ؛ لأن وجود الله لايمكن البرهنة عليه ، والاجتهادُ أو انطلاق العقل ليس من التوجيهات الأساسية للقرآن[1] .

• ويذكر «جب» أن القرآن يعتمد التخيل الدينى بالدرجة الأولى ، وأنه لايعتمد العقل إلا بالدرجة الثانية، وأنه رفض كل بناء عقلى فى بناء العقيدة[2].

• ويقول المفكر الفرنسى إرنست رينان : إن الإسلام يوصف بالبساطة

---

(١) مالك بن نبى : الظاهرة القرآنية ، ترجمة د. عبدالصبور شاهين ، دار الفكر – بيروت ١٩٨١ ص ١٩٢ .

(٢) هاملتون جب : علم الأديان وبنية الفكر الإسلامى ، ص ١٢٤ ، ١٢٧ ، ١٢٨ .

التى هى قرينة السذاجة والضحالة ، وهى بساطة شديدة كانت - فى رأيه - عقبة ، فى كل مكان ، أمام التطور الضخم للعلم ، وأمام الشعر العظيم ، والأخلاق المرهفة . وكان الإسلام - بسبب هذه البساطة - ملائما للشعوب التى ليست لديها الروح التركيبية القادرة على إبداع المذاهب الفكرية ، والمناهج الفلسفية ، ومن ثم لم يكن ملائما للشعوب ذات الحضارة المعقدة المركّبة ، ولهذا فإن الفرس لم يتقبلوا الإسلام إلا بعد أن ألحقوا به تغييرات أكثر عمقا ، حتى يوافق أو يتجانس مع اتجاهاتهم الصوفية الأسطورية(١) .

وترتب على هذه النظرة إلى الإسلام عدد من النتائج من أهمها ما يأتى :

أ- أن الإسلام مُضَادٌّ للعلم ، مناهض للفكر ، وأنه لايشجع الجهود العلمية، بل إنه معوِّق لها ، وقد كان رينان من أشهر القائلين بهذا الرأى ، وردد هذا - مرارا - فى بعض محاضراته(٢) . ويشاركه فى رأيه مؤرخ

(١) انظر Renan, Ernest : Études d,histoire relgieuse Édition de Michel leny 7ème édition . paris 1864, p .296 .

ويلاحظ ارتباط آرائه عن الإسلام بآرائه عن تقسيم عقليات الشعوب إلى آرية وسامية ، وتوصف الأولى بالعمق ، والقدرة على النظرة الكلية الشمولية والمنهجية ، على حين توصف الثانية بالضحالة والنظرة الجزئية والنزعة المفرّقة ، والعربُ - فى رأيه - من أصحاب العقلية السامية ، ولما كان محمد - صلى الله عليه وسلم - عربيا فإن خصائص العقلية السامية قد انتقلت إليه ، وظهرت فى فكره ، ثم انتقلت منه إلى القرآن الكريم الذى هو - عنده وعند غيره من المستشرقين - من كلام محمد صلى الله عليه وسلم ، ومن ثم يوصف القرآن بما توصف به العقلية السامية من صفات . انظر عرضا ونقدا لفكرة تقسيم العقليات إلى آريه وسامية لدى الشيخ مصطفى عبدالرازق فى : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ط ٣ - ١٩٦٦ ص ٩ وما بعدها ، د. إبراهيم مدكور فى : الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيقه ، دار المعارف ط ٢- ١٩٦٨ جـ١ ص١٥ وما بعدها ، د/محمود قاسم : دراسات فى الفلسفة الإسلامية دار المعارف ط ٥/١٩٧٣ ص ٢٢ - ٣٧ .

(٢) انظر: جمال الدين الأفغانى : الأعمال الكاملة ، جمع وتحقيق د. محمد عمارة ، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر ١٩٨٦ ص ٢٠٨ .

الفلسفة الألمانى تنمان الذى يرى أن الإسلام يعوق النظر العقلى الحر ، ولذلك وقف عقبة فى سبيل الفكر ، وأغلق الطريق أمام تقدم العرب فى الفلسفة[1] .

ب- أن الإسلام مُضَادٌّ للتقدم والمدنية ، وأن أتباعه لايستطيعون بناء الحضارة أو الإسهام فى النهضة ، بسبب تعاليم هذا الإسلام التى تتسم بالجمود، بسبب ثباتها ، وكونها غير قابلة للتعديل والتبديل .

وممن يرى هذا الرأى جوستاف لوبون[2] ، ويذكر هانوتو أن ذلك رأى كثير من الكتاب الألمانيين والفرنسيين والإنجليز وغيرهم[3] ولايتعلق هذا الرأى بالماضى وحده ، بل إنه يشمل المستقبل أيضاً ، فالعيب - عندهم - يتمثل فى بناء الإسلام ذاته ، وقد صرح بذلك اللورد كرومر ، المندوب السامى فى مصر، الذى ذكر أن الإسلام غير صالح للنهضة بالعالم الإسلامى ؛ لأن التدهور كامنٌ فى جوهره الاجتماعى ، ومن أسباب ذلك فى رأيه ما سماه بجمود الشرع وقطعية العقيدة ، وأنه لابديل عن تحديث العالم الإسلامى بدون الإسلام[4] .

جـ- أنه ما دام الإسلام متصفا بالبساطة ، ومادام يقف حجر عثرة فى وجه تقدم الفكر والعلم ، فإن المسلمين قد بحثوا عن بديل لهذا الإسلام ، يعبِّرون فيه عن نشاطهم العقلى عموما ، وفى مجال العقيدة على وجه الخصوص ، حيث لم يكن القرآن - عند أصحاب هذا الرأى - كافيا لبناء

(١) انظر : عرض هذا الرأى ونقده فى : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ص ٥ وما بعدها .

(٢) انظر : حضارة العرب ، ترجمة عادل زعيتر ، طبعة مصر ١٩٤٨ ص ٣٧٢ وما بعدها .

(٣) انظر : الشيخ محمد عبده : الإسلام بين العلم والمدنية ، تقديم الأستاذ طاهر الطناحى ، دار الهلال ١٩٦٠ ص ٥٨ .

(٤) انظر د. محمد جابر الأنصارى : تحولات الفكر والسياسة فى الشرق العربى ١٩٣٠ - ١٩٧٠ ، سلسلة عالم المعرفة - طبع الكويت ١٩٨٠ ص ١٨ .

منهج عقلى متكامل ، خالٍ من التناقض والبدائية ( كذا ) ، وتمثّل هذا البديل فى علم الكلام وفى الفلسفة . وممن قال بهذا الرأى "هورتن" الذى يجعل علم الكلام نوعا من الفلسفة ؛ لأنه - فى رأيه - « يرمى إلى رفع مستوى العقائد الإسلامية ، المحتوية على تصوُّر للوجود بالغ من السذاجة حدّ الطفولة ، حتى تلتئم مع مطالب العلم فى ذلك الزمان»[1] . ومن هؤلاء : جولدتسيهر الذى قال : «إن من العسير أن نستخلص من القرآن نفسه مذهبا عقيديا موحّداً متجانسا ، وخاليا من التناقضات ... إذاً،كان لزاما على علم الكلام المتسّق أن يتولى منذ أول الأمر حَلَّ الصعوبات النظرية الناشئة عن مثل هذه التناقضات»[2] .

ويذكر روم لاندو أن المسلمين فى أوائل عصر الإسلام لم يستشعروا كبير حاجة إلى تفسير المعتقدات القرآنية تفسيرا عقلانيا ، ولكنهم - بعد أن خمدت حماستهم الدينية الأولى ، وأصبحوا أكثر بُعْداً عن سذاجة الفطرة التى كانوا عليها - أصبحوا بحاجة إلى تفسير عقلى للحقائق التى سلّم بها المؤمنون الأولون ( = الصحابة ! ) تسليما ، ولم يكن أمامهم من سبيل إلى ذلك إلا استخدام المنهج العقلى الذى تميز به اليونان[3] .

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ص ٢٣ ، وانظر رأيا مماثلا لدوجا بالمرجع نفسه ص ١٤ .

(٢)جولدتسيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام : ترجمة د/ محمد يوسف موسى والأستاذ عبدالعزيز عبدالحق ، د/على حسن عبدالقادر ، دار الكاتب المصرى ١٩٤٦ ص ٦٨ وانظر تعليق المترجمين وردهم على ماذكره جولدتسيهر من وجود تناقضات فى القرآن ، ثم انظر مناقشة مفصّلة لآرائه حول هذه المسألة فى كتاب لصاحب هذا البحث بعنوان : نظرات فى حركة الاستشراق ، دار الثقافة العربية ط ١٩٩٠/١ ص ٥٧ - ١٠١ .

(٣) انظر : روم لاندو : الإسلام والعرب ، ترجمة د. عمر فروخ ، دار العلم للملايين ط ٣- ١٩٨٣ ص ٢١٠ ، ٢١١ وانظر كذلك ٢٨٠ ، ٢٨١ .

وتتردد هذه الفكرة لدى بعض المستغربين من أمثال فيليب حتى[1] .

د- وكان من آثار ذلك أن الحركة الفكرية والعقلية لدى المسلمين لم تنشأ فى المجتمع الإسلامى نشأة طبيعية ؛ تلبيةً لدوافع وحاجات أحسَّها المفكرون والعلماء فى هذا المجتمع ، بل إنها - بحسب هذه الآراء - قد تأخرت حتى تم الاتصال بتراث الأمم الأخرى ، وخصوصا الفكر اليونانى ، الذى اتصل به المسلمون بوسائل متعددة ، كان من أكثرها تأثيرا حركة الترجمة التى تمت فى القرون الأولى للإسلام ، ثم ازدهرت فى عهد الدولة العباسية .

ويفسر هؤلاء تأخر ظهور الحركة العلمية والعقلية لدى المسلمين إلى ما بعد حركة الترجمة بأن المسلمين فى أول عهد الإسلام شُغلوا بالجهاد ، الذى لم يترك لهم مجالا للعلم أو التأمل ، وقد كانت علاقتهم بالقرآن علاقة تقبُّل وتسليم ، ولم يتناولوا هذا القرآن بالمناقشة إلا تحت تأثير الفلسفة[2] ، وظهر ذلك أولاً فى علم الكلام ، الذى يُعَدُّ أولَ الجهود الفكرية فى الإسلام ، وأسمى وجوه التعبير عنه[3] وكان للفلسفة دورها بعد ذلك[4] .

ثم نشأت العلوم الأخرى لدى المسلمين متأثرة بنظائرها من العلوم لدى الأمم الأخرى ، وممن يعبِّر عن هذا الرأى أوضح تعبير : جولد تسيهر الذى يذكر أن الإسلام قد تمت أفكاره بتأثير الأفكار والآراء الهيلينستية ، أما نظامه الفقهى فقد تأثر بالقانون الرومانى ، وتأثَّر نظامه السياسى ، كما تكون فى عصر الخلفاء العباسيين، بالأفكار والنظريات السياسية الفارسية ، أما التصوف فليس إلا تمثُّلا لتيارات الآراء الهندية والفلسفة الأفلاطونية المحدثة[5] .

---

(١) انظر : فيليب حتّى : الإسلام منهج حياة ، ترجمة د. عمر فروخ دار العم للملايين ط ٣ ١٩٨٣ ص ١٠٧، ١٠٧ .

(٢) انظر : . Seroya, Henri : La pensée Arabe P.U.F. 1967 .pp 82 , 83

(٣) انظر : حتّى : مرجع سابق ص ١٠٧ .

(٤) روم لاندو : الإسلام والعرب ٢٨٠ ، ٢٨١ .

(٥) انظر : جولد تسيهر العقيدة والشريعة فى الإسلام ص ٥ .

وتظهر مثل هذه الأفكار القائمة على التفسير استنادا إلى فكرة التأثير والتأثر لدى أوليرى أيضاً[1] .

وتدفعنا مثل هذه الآراء والأحكام التى يسوقها أصحابها مساق الحقائق المؤكدة إلى إثارة بعض التساؤلات حول علاقة الإسلام بالفكر ، وعلاقته بنشأة العلوم وخاصة العلوم الشرعية لدى المسلمين ، وتساؤلات أخرى حول علاقة الإسلام بالتقدم والحضارة ، وموقفه من تراث الأمم الأخرى ، وهى تساؤلات تقتضى تحديد مفاهيم هذه المصطلحات ، ثم بيان موقف الإسلام منها ، على نحو يتفق مع نصوصه وتاريخه . ويدلنا التأمل فى هذه التساؤلات على مقدار ما تستحقه من أهمية ؛ لأنها لاتتعلق بالماضى وحده ، ولكنها تتعلق بحاضر الإسلام ومستقبله أيضاً ، ثم إنها تتناول علاقة النصوص الشرعية بالواقع الاجتماعى ، ومنهجها فى التعامل معه :

تعديلاً لظواهره ، أو مراعاة لضروراته وأحواله ، أو نحو ذلك من المواقف التى يمكن استخلاصها من النصوص الشرعية . وهى مسائل على قدْر كبير من الأهمية ، ولكنها تحتاج إلى دراسة أو دراسات أخرى . على أن من الممكن القول بأن ما سنتناوله بالدراسة – هنا – عن علاقة الإسلام بالفكر ليس مقطوع الصلة بهذه المسائل ذات الطابع الحضارى أو الاجتماعى ، لما بين الفكر والواقع من صلات غير منكورة ، ولأن الحديث – فى الحالتين – إنما هو عن الإسلام فى جوانبه المتكاملة ، التى يؤثر بعضها فى بعض ، ويتأثر بعضها ببعض ، دون قطيعة أو انفصال .

---

(1) انظر ديلاسى أوليرى : الفكر العربى ومكانه فى التاريخ . ترجمة د. تمام حسان ، طبع المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ١٩٦١ . انظر المقدمة ص ٩ وصفحات : ٨٩– ٩٣ ، ٩٦– ١٠٠ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٤٥ ..الخ .

أولاً :

• وربما أمكن لنا أن نتحدث عن علاقة الإسلام بالفكر ، بالإشارة إلى الملاحظات والأفكار الآتية :

**١ - معجزة الإسلام معجزة عقلية علمية :**

يتميز الإسلام بأنه لم يدْع الناس إلى الإيمان به عن طريق الأدلة الحسية ، بل إن معجزته الكبرى التي قدمها دليلاً على كونه مُوحىً به من الله تعالى إنما تتمثل في القرآن الكريم ، وقد رفض القرآن الاستجابة لما اقترحه المشركون على الرسول صلى الله عليه وسلم من الإتيان ببعض الآيات الحسية الدالة على صدْق نبوته ، وبيَّن لهم أن القرآن الكريم فيه الكفاية والغنَى عما سواه من الآيات والمعجزات .

﴿ وقالوا لولا أُنزل عليه آياتٌ من ربه ، قل إنما الآياتُ عند الله وإنما أنا نذير مبين . أو لم يكْفِهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يُتْلَى عليهم إن في ذلك لَرحمةً وذكْرى لقوم يؤمنون ﴾[1] ( العنكبوت : ٥٠ - ٥١ ) .

ويدلنا هذا على أن معجزة الإسلام الأولى ، المتمثلة في القرآن الكريم ، إنما هي معجزة عقلية علمية ، ومن المتوقع - بحسب طبيعة هذه المعجزة - أن يكون للفكر والنظر فيها أعظمُ مكانةٍ وأرفع منزلة ، ويدل على ذلك شواهد عديدة نذكر من بينها ما يلي :

(أ) تضمَّن القرآن الكريم - الذي هو مصدر الإسلام الأول ، وأصلٌ

---

(١) وقد اقترحوا على الرسول صلى الله عليه وسلم أن يأتي بآيات معينة حددوها له ، ولكن القرآن رفض ذلك ، انظر الأيات : ٩٠ - ٩٣ من سورة الإسراء . ومعنى ذلك أن ما جاء على يديه من الآيات الحسية إنما يأتي في الدرجة الثانية من الأهمية بعد القرآن الكريم الذى هو الحجة العظمى على صدْق رسالته .

أصوله- كثيرا من الآيات التى تدعو إلى النظر والتفكر ، وتحثُ على الاعتبار والتأمل، وتوجِّه الإنسان إلى استخدام الحواس والعقل فى تحصيل العلم ، وكشف المجهول ، ومعرفة أسرار الكون ، واستنباط قوانينه .

ومن الآيات الدالة على ذلك قولُه تعالى :

﴿ فلْينظر الإنسانُ مِمَّ خُلِق ... ﴾ الآيات ( الطارق : ٥ ، وما بعدها ) .

﴿ فلينظر الإنسانُ إلى طعامه ... ﴾ الآيات ( عبس : ٢٤ وما بعدها ) .

﴿ وفى أنفسكم أَفَلا تبصرون .... ﴾ الآيات ( الذاريات : ٢١ ) .

﴿ أَفَلاَ ينظرون إلى الإبل كيف خُلقت ، وإلى السماء كيف رُفعت ، وإلى الجبال كيف نُصبت ، وإلى الأرض كيف سُطحت ... ﴾ الآيات ( الغاشية : ١٧ - ٢٠ ).

﴿ قل سِيروا فى الأرض فانظروا كيف بَدَأَ الخلق ، ثم اللهُ يُنشئ النشأةَ الآخرة ... ﴾ ( العنكبوت : ٢٠٠ ) .

﴿ أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض ، وما خلق الله من شىء ... ﴾ ( الأعراف : ١٨ ) .

ويكثر فى القرآن أمثال هذه الآيات ، كما يكثر فيه ما يوجِّه القرآنُ النظرَ إليه من آيات الله فى الآفاق والأنفس ، وهى الآيات التى جعلها الله لقوم يفقهون أو يتفكرون أو يتدبرون أو يتذكرون أو يعلمون ، وهى كلها أَوْجُهٌ من النشاط العقلى الذى يندفع إليه العقل بمقتضى الإيمان ليعرف حقائق الوجود ، ويكشف غوامضه ، ويدرك من أسراره ما يهديه إلى الله ، وما يحقق له النفع فى دنياه .

(ب) يوجه القرآنُ الكريم أتباعه إلى ضرورة الاعتماد على الحجة والبرهان والعلم الصحيح ، والبيِّنة الواضحة ، ويدل على ذلك آيات كثيرة ، منها

قوله تعالى :

﴿ نبّئونى بعلم إن كنتم صادقين ﴾ ( الأنعام : ١٤ ) .

﴿ قل : هل عندكم من علم فتُخْرجوه لنا ، إن تتّبعون إلا الظنّ وإن أنتم إلا تَخْرصُون ، قل فللّه الحُجّةُ البالغة ... ﴾ ( الأنعام : ١٤٨ ، ١٤٩ ) .

﴿ ليهْلِكَ من هَلَك عن بيّنة ويحْيا مَن حَىَّ عن بينة ﴾ ( الأنفال : ٤٢ ).

﴿ أم اتخذوا من دونه آلهة قل هاتوا بُرهانكم ﴾ ( الأنبياء : ٢٤ ) .

﴿ أم لكم سُلطانٌ مُبين ، فائتوا بكتابكم إن كنتم صادقين ﴾ ( الصافّات: ١٥٦ ، ١٥٧ ) .

وكان مما يتفق مع هذه الدعوة أن يذُم القرآنُ اتّباعَ الظن ، وأن ينهى عن التقليد ، وأن يجعل المهملينَ لعقولهم نازلين عن رتبة الإنسانية الرشيدة التى تستخدم العقل فيما خُلِقَ له من العلم والفهم والإدراك ، مع الاستعانة فى ذلك بالحواس التى هى وسائله إلى تحصيل المعرفة واستخلاص دلالاتها[1] .

(جـ) وكان مما يتّسق مع هذا الموقف ، ويزيدهُ تقريراً فى نفوس المؤمنين أن القرآن قد طبق هذه الدعوة إلى استخدام الحجة والبرهان على نفسه ، فلم يطلب من أتباعه أن يؤمنوا بما جاء به ، دون أن يوضح لهم البراهين الدالة على أن ما جاءهم به هو الحق الموافق للبرهان . وقد كان هذا هو مسلك القرآن فى الدعوة إلى الإيمان بأصول العقائد ، كالإيمان بوحدانية الله تعالى وكماله ، والإيمان باليوم الآخر ، والنبوة والكتب الإلهية التى أنزلها الله على رسله وأنبيائه . فالقرآن يذكر كل واحد من هذه الأصول،ومعه من البراهين ما يقرره

---

(١) ارجع إلى الآية ١٧٩ من سورة الأعراف . ومن الآيات التى تذم التقليد وتسخر من المقلدين : آية ١٧٠ من سورة البقرة ، ١٠٤ من المائدة ، ٢٢ - ٢٤ من الزخرف .. الخ .

فى النفوس ، بحيث تطمئن النفوس إليه اطمئنانا قائما على العلم والبينة . ويدل على ذلك كله آيات كثيرة من القرآن[1] .

وقد استخدم القرآن المنهج نفسه فى مجادلة خصومه ومخالفيه ، من اليهود والنصارى والمشركين ، وقد رد على اليهود دعواهم أنهم شعب الله المختار ، وأنهم أولياء لله من دون الناس ، كما رد دعوى اليهود والنصارى أنهم أبناء الله وأحباؤه ، ثم رد دعوى النصارى تأليه عيسى عليه السلام وأمه، وقد تضمن القرآن الكريم ردودا كثيرة على المشركين فيما خالفوا فيه عقيدة التوحيد، وفيما وصفوا به الملائكة - عليهم السلام - من أوصاف ليس لديهم برهان على صحتها[2] .

ولم يكن غريبا أن ينهج القرآن هذا المنهج ، وهو الذى يخاطب العقل ويعرف له قدره ، وما يقوم به من عمل ، يؤدى إلى تكريم الإنسان على كثير مما سواه من الكائنات ، ثم إن الإسلام يذكر - صراحة - أن العقائد لاإكراه فيها ، وأن أحدا لايستطيع أن يُلْزِم الإنسان بما لايعتقد صوابه ، وقد يضطر الإنسان إلى الصمت إزاءه ، ولكن العقيدة لاتؤثِّر فى القلب ولاتُحدِثُ أثرها

(١) من النماذج الدالة على ذلك فيما يتعلق بوجود الله تعالى : الآيتان ٣٥ ، ٣٦ من سورة الطور، وفيما يتعلق بالتوحيد : الآية ٢٢ من الأنبياء ، ٩٤ من سورة المؤمنون ، ٤٢ ، ٤٣ من الإسراء ، وفيما يتعلق بكمال الله وضرورة اتصافه بالعلم : النحل ١٧ ، والملك ١٤ ، وفيما يتعلق بعقيدة البعث آيات كثيرة جدا منها الآيات الأخيرة من سورة يس (٧٨ وما بعدها) والآيات ٥-٧ من الحج ،والآية ٤٢ من سورة الزمروآية ٣٩ من سورة فصلت ، إلى آيات أخرى كثيرة .

(٢) من الآيات التى تناولت هذه المسائل ، مبينة حجة القرآن فيها : آية ٦ من الجمعة ومثلها الآيتان ٩٤ ، ٩٥ من البقرة . وانظر كذلك الآيات : ١٧ ، ١٨ ، ٧٥ من سورة المائدة ، وانظر مثلا فى رده على تعظيمهم للأصنام الآيات ١٩١ - ١٩٨ من سورة الأعراف والآية ٣ من سورة الفرقان ، وفى رده على ماوصفوا به الملائكة من صفات : الزخرف ١٦ - ١٩ والصافات ١٥٠-١٥٧ .

فى حياة صاحبها إلا إذا اقتنع صاحبها بها ، ومن ثم يقول القرآن :

﴿ لا إكْرَاهَ فى الدين قد تبيّن الرشْد من الغَىّ فمـن يكفرْ بالطاغوت ويُؤْمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها ﴾ ( البقرة : ٢٥٦ ) .

ويوضح القرآن للرسول – صلى الله عليه وسلم – هذه المسألة ، مبينا له أن الله عز وجل يستطيع بقدرته وقيومته أن يقهر الخلق على الإيمان به ، والدخول فى طاعته ، لو أراد ذلك ، ولكنه يتركهم لعقولهم واختيارهم ، حتى يكون الإيمان ثمرة من ثمرات التفكير والإرادة ، وهذا هو الذى يتفق مع طبيعة الإيمان ، وتكريم الله للإنسان بوصفه كائنا مكرّما ومسئولا .

﴿ ولَو شاء ربك لآمَنَ من فى الأرض كلهم جميعا ، أفَأنت تُكْره الناسَ حتى يكونوا مؤمنين ؟ ﴾ ( يونس : ٩٩ ) .

﴿ إن نَشأْ نُنزِّل عليهم من السماء آيةً فظلّتْ أعناقُهم لها خاضعين ﴾ (الشعراء : ٤ ) .

ويوضّح أبو الحسن العامرى ( ٣٨١هـ ) – وهو أحد رجال مدرسة الكندى،هذا الجانب – فيقول إن التقوية لأسباب الدين والدعوة إليه قد تكون باليد وقد تكون باللسان ، إلا أن الحاجة إلى تأييده بقوة اللسان أقوى من تأييده، بقوة اليد والسلاح ، ولذلك ينبغى أن يكون البدء بها : تعريفا بالدعوة، وبيانا لمحاسنها وخصائصها ، ولايصح اللجوء إلى قوة السلاح إلا بعد المبالغة فى البيان والإعلام ، وبعد اليأس من تأثير الهداية والإرشاد .

ثم يُبين أن الحاجة إلى المهارة فى الاستناد إلى الحجة والبرهان ليست مقصورة على دعوة الغرباء عن الدعوة إلى الدخول فيها ، بل إن المؤمن بالدعوة محتاج – كذلك – إلى هذه المهارة ، حتى يردُّ على ما يوجه إليه من شكوك وشبهات ، ولن يتمكن من ذلك إلا بطول النظر وإدمان الفكر ، وتوقع ما يمكن أن يلجأ إليه الخصوم من حِيَل ومآخذ . وبسبب ذلك كله لجأ القرآن

إلى العناية بالحجة ، وسلك سبيل البرهان ، وتوافر من ذلك للقرآن ما لم يتوافر لسواه من الأديان ، وكان من فضائل الإسلام التى يتفوق فيها على غيره: فضيلته المتعلقة بالعلوم والمعارف كما يذكر العامرى[1] .

ولا ينفرد الفلاسفة بملاحظة هذا الجانب من فضائل الإسلام ، بل يشاركهم فيه غيرهم من علماء المسلمين ومن بينهم فقهاء ، قد يُستَغرَبُ اهتمامهم بهذه القضايا لانشغالهم بتقرير الأحكام الشرعية ، وكان من بين هؤلاء الفقهاء من يعتمد المنهج السلفى فى تقرير أصول العقيدة والأحكام الفقهية . ومنهم ابن قيم الجوزية الذى عرض لهذه الفكرة ، فى سياق حديثه عن هدى الرسول - صلى الله عليه وسلم - فى أداء الخطبة ، حيث ذكر أن من الجهلاء من يظن أن الإسلام قد انتشر بالسيف لابالحجة ؛ لأنهم ظنوا أن الرسول ، كان يتوكأ عند الخطبة على السيف ، ولكن ذلك ليس ثابتاً عنه ثبوتاً صحيحاً ، ويعرض ابن القيم رأى هؤلاء ثم يرده قائلا : « وكثير من الجهلة يظن أنه كان يمسك السيف على المنبر ، إشارة إلى أن الدين إنما قام بالسيف ، وهذا جهل قبيح من وجهين :

أحدهما : أن المحفوظ أنه صلى الله عليه وسلم توكأ على العصا أو القوس.

الثانى : أن الدين إنما قام بالوحى .. ومدينةُ النبى -صلى الله عليه وسلم- التى كان يخطب فيها إنما فُتحت بالقرآن ولم تفتح بالسيف»[2] ثم يضيف ابن القيم أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم لم ينقطع عن مجادلة الكفار على اختلاف مللهم ونحلهم إلى أن توفى ، وكذلك أصحابه من بعده « وقد

(١) انظر : أبو الحسن العامرى : الإعلام بمناقب الإسلام ، تحقيق د.أحمد عبدالحميد غراب ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ط ١- ١٩٦٧ ، ص ١٧٩ ، ١٨٠ وما بعدهما .

(٢) ابن قيم الجوزية : زاد المعاد فى هدى خير العباد ، المطبعة المصرية ومكتبتها دون تاريخ ١-٤٨ .

أمره الله تعالى بجدالهم بالتي هي أحسن، في السُّور المكية والمدنية ... وبهذا قام الدين ، وإنما جُعل السيفُ ناصرا للحجة[1] ولذلك كانت المجادلة والمناظرة من الأمور الواجبة لأنها سبيل إلى إظهار قوة الإسلام وحجته ، ولذلك لايهرب من المجادلة إلا عاجز عن إقامة الحجة ، فلْيتركْ ذلك لأهله كما يقول ابن القيم[2] .

وإذا كان هذا هو الموقف الثابت الذى ارتضاه القرآن فى اختياره سبيل الحجة والبرهان ، وإذا كان القرآن قد طبَّق على نفسه المنهج الذى يتسق مع هذا الموقف فى عرضه للعقائد وإقامة البراهين الدالة على صدقها ، ليكون الإيمان مؤسسا على الفهم ، قائماً على الاقتناع - إذا كان الأمر كذلك ، فإن القرآن يكوّن قد رَسَم بذلك للمسلم المنهجَ الذى ينبغى عليه اتباعه ، فيما يعالجه من المسائل والقضايا ، وفيما يختاره من المذاهب والأفكار ؛ لأن الله تعالى كما يقول ابن حزم ( ٤٥٦هـ ) قد بين « أنه لايقْبَلُ قوْل أحدٍ إلا بحجة ... وأن من لم يأتِ على قوله بحُجة فهو مُبْطِل،بِنَصِّ حكم الله عز وجل ... وأنه لا يفلح إذا قال قولة لايقيم على صحتها حجة »[3] وقد بين فى موضع آخر أن الحجة الصحيحة أقوى فى مواجهة الأعداء من السلاح الشاكى ، والأعداد الكثيرة ؛ لأن الأعداد قد تهزم ، أما الحجة فلا تهزم أبدا[4] . والحجة - إذن - هى السبيل المشروع للإثبات والنفى ، وللقبول والرفض ، فليس الرأى ملزما لأحد إذًا خلا من الحجة ، وليس للرفض لرأى أية حُجِّيةٍ إذا تجرد عن البرهان . وفى ذلك يقول الخطيب البغدادى المحدِّث المؤرخ « وليس يجوز لمن ذهب مذهبا أن يرد ما خالفه ويقضى بِبُطولِهِ إلا بحجة قاطعة ، وبينة ثابتة »[5] .

(١) السابق : ٣- ٤٣ .

(٢) السابق : ٣- ٤٣ .

(٣) ابن حزم : الإحكام فى أصول الأحكام ، نشرة د.إحسان عباس ، دار الآفاق الجديدة بيروت ط - ١٩٨٣ مجلد ١جـ١ ص ٢٠ .

(٤) انظر : السابق مجلد ١ جـ١ ص ٢٥ .

(٥) تقييد العلم ، تحقيق يوسف العش ، دار إحياء السنة النبوية ط ٢- ١٩٦٤ ، ص ٧٩ .

ومن شأن هذا المنهج الذى وضع القرآن أساسه أن تتقرر الأفكار فى حرية، وأن تتم موازنتها ، بعضها ببعض ، على قدم المساواة ، وأن يتم الاختيار بينها على أساس من البرهان ، خاصة وأن الإسلام قد جعل الاجتهاد فى طلب الحق عبادة ، وأن ثواب الله عليها مضمون ، وأنه لايحرم منه أو من قدرٍ منه على الأقل مَنْ عجز بعد الاجتهاد عن الوصول إلى الحق أو الصواب ، بمقتضى قول الرسول – صلى الله عليه وسلم – « إذا حكم الحاكم فاجتهد فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر واحد »[1] .

ويترتب على هذا كله قدر غير مسبوق من الحرية الفكرية ، وانطلاقٌ قوىٌّ للملكات والطاقات العقلية ، التى يدفعها الدين نفسه إلى العمل والنشاط ، دون تحجر ولاجمود ، وعلى قدر الفهم للإسلام وآدابه وتقاليده ، يأتى العمل الفكرى ، وتتم الحركة العقلية ، التى تزدهر ، وينمو عطاؤها بتوجيه الإسلام، ويجتمع للمسلم بذلك نورُ الإيمان ونور العقل ، فيكون له بذلك نوران[2] ﴿ نور على نور ﴾ ( النور : ٣٥ ) .

٢- وردت فى القرآن الكريم آيات كثيرة تدل على كمال الدين وتمام الشريعة ، وتضمّن القرآن للأحكام الشرعية ، دون تفريط أو نقصان . ومن هذه الآيات قوله تعالى :

﴿ اليومَ أكلمتُ لكم دينكم ، وأتممتُ عليكم نِعْمتى ، ورَضيتُ لكم

(١) صحيح البخارى (طبع استانبول ١٩٨١) : كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ ٨/ ١٥٧ وكذا صحيح مسلم طبعة الشعب : كتاب الأقضية ، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ ٤ / ٣١٠ وانظر مسند أحمد ، طبع المكتب الإسلامى ط ٤ – ١٩٨٣ ، ٤ – ١٩٨ .

(٢) انظر فى هذا المعنى : معارج القدس ، المنسوب إلى الغزالى ، مطبعة الاستقامة بدون تاريخ ص ٤٦ ، ٤٧ ، وانظر للراغب الأصفهانى : تفصيل النشأتين ، تحقيق محمد عبدالله السمان، سلسلة الثقافة الإسلامية ص ٤١ ، ٤٢ .

الإسلامَ ديناً ﴾ ( المائدة : ٣ ) .

﴿ وما مِن دابَّة فِي الأرضِ ، ولاطائرٍ يطير بجناحَيْهِ إلاَّ أممٌ أمثالُكم ، ما فَرَّطْنَا فى الكتاب مِن شَيْءٍ ، ثم إلى ربهم يُحشرون ﴾ ( الأنعام : ٣٨ ) .

﴿ ونزَّلْنَا عليك الكتابَ تِبياناً لكل شيء وهدىً ورحمةً وبُشرى للمسلمين ﴾ ( النحل : ٨٩ ) .

وقد يستند إلى هذه الآيات مَنْ يصفُون الإسلام بأنه يقيد حرية الفكر والعقل ، لأنه – بحسب رأيهم – قد حدد الأحكام على نحو شامل قاطع ، لايفسح للعقل أى قدر من الحرية فى الاستنباط والاجتهاد ، والبحث عما يلائم الوقائع المستجدة من الأحكام .

لكنَّ فهم هذه الآيات على هذا النحو لم يكن هو الفهم الذى فهمه أهل الفقه الدقيق منها ، فلم يفهم هؤلاء من هذه الآيات أن الله تعالى حَجَر على عقولهم أن تفكر وتجتهد ، اكتفاء بما تحقق للقرآن من كمال ، بل فهموا أن القرآن والسنة – التى هى شارحة ومبينة وموضحة لما فى القرآن – قد اشتملا على أصول الدين والأخلاق ، وأصول الأحكام التى جاءت بها الشريعة ، وأن عليهم أن يطلبوا الأحكام الشرعية منهما ، فإذا جاءت الأحكام الشرعية مفصَّلة فالواجب – عندئذ – اتباع هذه الأحكام ، لأنه لا اجتهاد مع النص كما يقول العلماء[1] .

فإذا جاءت الأحكام على وجه الإجمال ، أو لم يأت فى بعض المسائل – بذاتها – نَصٌّ فإن المسلمين مطالَبون بالاجتهاد لمعرفة حكم الله تعالى فى هذه المسائل ، مستندين إلى ما تقرر فى الشريعة من الأصول العامة ، والقواعد

(١) وإن كان يبقى فى هذه الحالة ، الاجتهاد فى فهم النص وتحديد مدلوله ، بمعرفة أسباب نزوله ، وأحوال تطبيقه ، وعلاقته بغيره من النصوص من حيث الخصوص والعموم ، والتقييد والاطلاق ، ونحو ذلك من أوجه الاجتهاد التى برع الأصوليون فى بيانها ووضع الضوابط لها .

الكلّية التى يجب الاستهداء بها لضبط عملية الاجتهاد ، ثم يبقى بعد ذلك أمور الدنيا التى لم يرد فيها تشريع بعينه ، وهى التى تدخل فيما يسميه بعض الأصوليين منطقة « المُباح » ، أو منطقة « العَفْو » ، فإن للعقل أن يتصرف فيها بالفهم والتقدير والاختيار ، مراعياً ما دعت إليه الشريعة من جَلْبٍ للمصالح ، ودرْءٍ للمفاسد ، ورفْع للحرَج والمشقة ، وتحقيقٍ لليسر والرحمة ، ورعاية للعُرْف ، وتقدير لظروف الزمان والمكان ، وفهم للضرورات ، وتقديرها بقدرها ، إلى غير ذلك من المبادئ التى يمكن للعقل أن يهتدى إليها فى هذه المساحة الكبيرة التى تركها الشرع له ؛ رحمة به ، ومراعاة لظروفه وأحواله . ولو أراد الله عز وجل أن يُقيِّد الإنسان فيها بِحُكْم معين، لَفَعل ، كما فعل فيما جاء من الأحكام الشرعية المفصلة ، ولكنه ترك ذلك رحمة وعفواً ، كما يدل على ذلك حديث أبى الدرداء ، الذى يرفعه إلى الرسول - صلى الله عليه وسلم - « ما أحلَّ الله فى كتابه فهو حلال ، وما حرَّم فهو حرام ، وما سكت ( عنه ) فهو عافية ، فاقبلوا من الله عافيته ، فإن الله لم يكن لينسى شيئاً . ثم تلا هذه الآية : ﴿ وما كان ربك نَسِيّاً ﴾ »[1] ( مريم : ٦٤ ) .

ويتفق هذا مع ما ورد فى الحديث الصحيح من قوله - صلى الله عليه وسلم - : « إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها ، وحد حدوداً فلا تعتدوها ، وحرَّم أشياء فلا تنتهكوها ، وسكت عن أشياء ؛ رحمةً بكم ، غيرَ نِسْيان فلا تسألوا عنها »[2] وليس على العقل من قيد فى هذا الباب الواسع إلا البُعْدُ عن

---

(١) تفسير ابن كثير طبعة الشعب ، تحقيق د. محمد إبراهيم البنا ، ومحمد أحمد عاشور ، وعبدالعزيز غنيم مجلد ٥ - ٢٤٥ وقال المحققون فى تخريجة هامش ٤ من الصفحة نفسها: أخرجه السيوطى فى الدر المنثور عن ابن المنذر وابن أبى حاتم والبزار والطبرانى وابن مردويه والبيهقى فى سننه والحاكم وصححه ٤- ٢٧٩ .

(٢) أورده ابن كثير فى تفسير الآية ١٠١ من المائدة انظر ٣ - ٢٠٢ وانظر فى توضيح هذا المعنى وتقريره : تفسير المنار للشيخ محمد رشيد رضا ، طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣ مجلد ١٢٤/٧ ، ١٦٧ ، ١٦٨ ، وكتاب د. يوسف القرضاوى : الإسلام والعلمانية وجها لوجه-دار الصحوة ط ١- ١٩٨٧ ص ١٥٧ .

معصية الله ورسوله ، وإيقاع الناس في الضرر ، الذى تسعى الشريعة لإزالته بكل سبيل حتى بقبول الضرر الأقل، فداءً للضرر الأكبر[1] .

ومعنى ذلك أن كمال الشريعة لايحول دون اجتهاد العقل ، فى مجال الأحكام الشرعية ذاتها ، فهو يجتهد فى فهمها ؛ تمهيداً لتطبيقها على الوقائع والنوازل ، أو يجتهد فى استنباط الأحكام الجزئية من الأحكام الكلية التى وردت فى الشريعة ، ثم يجتهد اجتهادا أكثر طلاقة واتساعاً فى منطقة العفو التى تحدثنا عنها ، ثم هو مطالب - مع ذلك - بالنظر فى الكون ومخلوقاته لاكتساب مزيد من العلم بها ، والمعرفة بظواهرها ، واستخلاص القوانين التى أودعها الله تعالى فيها ، وقد يجد فى القرآن الكريم من الإشارات الهادية ما يدفعه إلى الحرص على طلبها ، والتعمق فى معرفتها ، وليس عليه فى هذا البحث والنظر ، والكشف ، والاختراع قيد من الشرع أو تكبيل لجهوده ، ما دام يلتزم - فى بحثه وجهده - بطلب الحقائق ، والبعد عن الهوى ، والبراءة من التقليد الذى لايقوم على بينة ، وهى شروط نجد نظيراً لها فيا يضعه علماء مناهج البحث ، تحقيقاً للموضوعية ، وتوفيراً لأسباب النجاح والتقدم ، دون عوائق أو عقبات .

ولعل هذه المعانى تتأكد بما نذكره من أفهام بعض السابقين من المفسرين والفقهاء الأصوليين ، وغيرهم .

ومن هؤلاء : القرطبىُّ الذى يفسر آية الأنعام ﴿ ما فرطنا فى الكتاب من شىء ﴾ بقوله : « ما فَرَّطْنَا فى الكتاب من شىء ، أىْ فى اللوح المحفوظ، فإنه أثبت فيه ما يقع من الحوادث . وقيل : أى فى القرآن . أى ما تركنا شيئا من

(١) من القواعد الفقهية الأصولية أن الضرر يُزَال ، وهى تقتضى أن الضرر لا يزال بالضرر ، إلا إذا كان أحد الضررين أعظم ، فيرتكبُ الأخفُ لئلا يقع الضرر الأعظم ، ويندرج تحت ذلك فروع كثيرة من أشهرها أكْلُ الميتة للمضطر. انظر : جلال الدين السيوطى الأشباه والنظائر ، دار الكتب العلمية - لبنان ط ١- ١٩٧٩ ص ٨٣ - ٨٨ .

أمر الدين إلا وقد دَلّلنا عليه فى القرآن : إما دلالة مبيّنةً مشروحة ، وإما مُجْمَلة يُتَلَقّى بيانها من الرسول عليه الصلاة والسلام ، أو من الإجماع أو من القياس ، الذى ثبت بنص الكتاب ... فصدق خبر الله بأنه ما فرّط فى الكتاب من شىء إلا ذكره : إما تفصيلا وإما تأصيلا »[1] .

ويُفْهم من قول القرطبى أن الكتاب فى الآية يفسر بمعنيين : اللوح المحفوظ الدال على علم الله تعالى ، الذى لايغيب عنه شىء مطلقاً ، لاصغيراً ولا كبيراً ، والإحصاء هنا شامل كامل تام كما يدل على ذلك لفظ الآية ، ولعل هذا المعنى هو الأرجح بدلالة السياق الذى يتحدث فيه صدر الآية عن أن الدواب والطيور خاضعة لِسُنَنٍ وقوانين ، فهى أُمم كغيرها من الأمم .

أما المعنى الثانى من معانى الكتاب فهو القرآن الكريم ، ومعنى الآية على هذا الفهم يتجه إلى شمول القرآن لأصول الدين وأصول الأحكام ، وهى تأذَنُ باجتهاد العقل ، الذى دل الشرع عليه ، ومعنى ذلك أن الاجتهاد لايطعن فى شمول القرآن لأحكام الشريعة ، لأن الاجتهاد مستند إليه ، ومعتمد عليه ، ومقيد به ، والقرآن مشتمل – إذن – على الأحكام ، بحسب تعبيره «تفصيلا أو تأصيلا» .

ويضيف الشاطبى جانبا آخر يكتمل به هذا الفهم الذى وجدناه لدى القرطبى ، حيث يذكر الشاطبى أن الشريعة جارية على مذاهب العرب ، وهم أمة أُمّية ، وقد رتّب على هذا الفهم عدداً من النتائج ، واستخلص عدداً من القواعد، ومن بينها « أن كثيراً من الناس قد تجاوزوا –فى الدعوى على القرآن– الحدّ ، فأضافوا إليه كل علم ، يُذْكَر للمتقدمين أو المتأخرين من علوم

(1) أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبى : الجامع لأحكام القرآن ، طبعة الشعب ص ٢٤١٧ ويقترب الشيخ رشيد رضا فى تفسيره للآية من هذا المعنى ، حين يبيّن أن القرآن جامعٌ لأصول الدين وقواعده وأحكامه وحِكَمها ، وأنه تضمن ذلك كله بالنص أو الفحوى انظر: تفسير المنار ٧– ٣٣٠ .

الطبيعيات، والتعاليم ، والمنطق ، وعلوم الحروف ، وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهها »(١) .

ويرفض الشاطبى هذا الاتجاه الذى يرجع العلوم كلها إلى القرآن ، حتى ما كان منها من العلوم البشرية الدنيوية كالطبيعة والرياضيات ونحوها ، ومن الأسباب التى دفعته إلى هذا الرفض ما هو معلوم من أمية العرب الذين نزل عليهم القرآن ، ثم ما هو معلوم من أحوال الصحابة والتابعين ومَن بعدهم . وقد كانوا أعرف بالقرآن ، وما أودع الله تعالى فيه من العلوم « ولم يبلغنا أنه تكلم أحد منهم فى شىء من هذا المدَّعى ، سوى ما تقدم ، وما ثبت فيه من أحكام التكليف وأحكام الآخرة ، وما يلى ذلك . ولو كان لهم فى ذلك خَوْضٌ ونَظَر لَبَلَغنا ... إلا أن ذلك لم يكن . فَدَلَّ على أنه غير موجود عندهم »(٢) .

ثم يتطرق الشاطبى إلى مناقشة هؤلاء القائلين بأن القرآن متضمن للعلوم الكونية والرياضية والمنطقية ، بما تشتمل عليه من قواعد وتفصيلات ، مستدلين لرأيهم ببعض الآيات التى أشرنا إليها من قبل(٣) . ولا يوافقهم الشاطبى على هذا الفهم الذى فهموه من هذه الآيات ؛ لأن فيه من التوسُّع ما لاتدل الآيات عليه « فأما الآيات فالمراد بها عند المفسرين ما يتعلق بحال التكليف والتعبير (كذا ولعلّها التعبد) والمراد بالكتاب .. اللوح المحفوظ . ولم يذكروا فيها ما يقتضى تضمُّنه لجميع العلوم النقلية والعقلية »(٤) .

---

(١) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبى : الموافقات فى أصول الشريعة ، تحقيق الشيخ عبدالله دراز ، المكتبة التجارية الكبرى ، دون تاريخ ٢- ٧٩ .

(٢) السابق : ٢- ٧٩ .

(٣) كالآية ٣٨ من سورة الأنعام ، والآية ٨٩ من سورة النحل .

(٤) الشاطبى : الموافقات ٢- ٨١ ، وكلامه يدل على أن هذا هو رأى المفسرين ، وليس رأيه فحسب ، ويصدق هذا على ماذكره القرطبى من قبل ، وعلى ما ذكره ابن كثير فى تفسيره للآية ١١١ من سورة يوسف ، حيث يذكر أن البيان والتفصيل ينصب على أمور الدين المتعلقة بالعقائد والاحكام وأمور الغيب انظر مجلد ٤- ٣٤٩ وكذا تفسير المنار ٧- ٣٣٠.

ولاينفرد المفسرون بهذا الفهم ، بل يشاركهم فيه فقهاء كابن تيمية وبعض المنتمين إلى فكره ومدرسته ، وأصوليون من الأشاعرة والمعتزلة[1] على نحو يوضح أنهم – جميعاً – كانوا يمثلون اتجاهاً كان أصحابه حريصين على عدم إقحام القرآن فى تفصيلات العلوم ومسائلها المتغيرة ، اكتفاء بما فى القرآن من الهداية العامة ، وما تضمنه من أصول العقائد والأخلاق والأحكام .

وإذا كان هؤلاء المفسرون والفقهاء والأصوليون يتحدثون عن علاقة القرآن بالعلوم العقلية والطبيعية ونحوها فإن أبا الوفاء بن عقيل – أحد كبار فقهاء الحنابلة فى القرن السادس الهجرى – قد نظر إلى المسألة من زاوية خاصة تتعلق بعلم السياسة ، ودور العقل المسلم فى صياغة أحكامها ، واستنباط تفصيلاتها، وقد أفصح عن رأيه فى محاورة جرت بينه وبين فقيه آخر ، قال: « لاسياسة إلا ما وافق الشرع » وعلّق ابنُ عقيل على هذا التحديد للسياسة بقوله « فإن أردتَ بقولك : لاسياسة إلا ما وافق الشرع،أى لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح ، وإن أردت ( لاسياسة إلا ) ما نطق به الشرع فغلَط وتغليط للصحابة »[2] ، وذلك لأن الصحابة قد فعلوا بعض الأشياء على

(١) انظر لرأى بن تيمية : د. محمد رشاد سالم : المدخل إلى الثقافة الإسلامية طبع دار القلم – الكويت ط٣ – ١٩٧٧ ص ١٣٠ ، وهو يستخلص رأى ابن تيمية من مخطوط له ، وانظر فى رأى بعض رجال مدرسته : ابن أبى العز الحنفى (على بن على بن محمد) شرح العقيدة الطحاوية طبع المكتب الإسلامى بعناية زهير الشاويش ط ٦ – ١٤٠٠هـ ص ٢١٩ ومن أصوليىّ المعتزلة أبو الحسين البصرى . انظر كتابه المعتمد تحقيق محمد حميد الله ، د. أحمد بكير ، ود. حسن حنفى طبع دمشق ١٩٦٥ ، ٢/ ٧٤٦ ومن أصولى الأشاعرة : سيف الدين الآمدى انظر كتابه الإحكام فى أصول الأحكام ، تحقيق الشيخ عبدالرزاق عُفيفى طبع المكتب الإسلامى – بيروت ط ٢– ١٤٠٢ جـ٤ – ٣٨ وانظر ٤– ٥٥ .

(٢) انظر : ابن قيم الجوزية : إعلام الموقعين عن رب العالمين ، طبعة الشيخ محمد محيي الدين عبدالحميد – دار الفكر – لبنان ط – ١٩٧٧ جـ٤ –٢٧٢ وما بين القوسين مزيد لتوضيح المعنى .

سبيل السياسة الشرعية دون أن يكون فيها ، بذاتها ، نصٌ شرعي ، ومن هذه الاجتهادات نَفْى عُمَرَ بن الخطاب - رضي الله عنه - لنَصْر بن حَجَّاج ، مَخافة افتتان المسلمين به ، وتحريق المصاحف المخالفة لمصحف عثمان ، للقضاء على عوامل الفتنة والفرقة بين المسلمين ، وتحريق عليٌ للزنادقة الذين قالوا بألوهيته . وهي مسائل ليس فيها نصوص شرعية خاصة بها ، ويمكن أن يضاف إليها أشباه كثيرة أخرى ، اجتهد فيها الصحابة ، على ضوء فهمهم لمقاصد الشريعة وأصولها الكلية[1] .

ويعلق ابن القيم على هذه المحاورة بما يدل على موافقته على ما انتهى إليه ابن عقيل ، بعد أن وجه النظر إلى ما وقعت فيه طائفتان من تفريط المفرِّطين الذين عَطَّلوا حدود الشريعة وضيّعوا حقوقها ، ومن جرأة أهل الفجور الذين جعلوا الشريعة قاصرة عن القيام بمصالح العباد « وكلا الطائفتين أُتِيَتْ من قِبَل تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله ، فإن الله أرسل رسله ، وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط ، وهو العدْل الذي قامت به السموات والأرض فإذا ظهرت أمارات الحق ، وقامت أدلة العقل ، وأسفر صبحُه بأى طريق كان ، فثم شَرْع اللهِ ، ودينُه ورضاهُ وأمْره . والله تعالى لم يحصر طُرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد ، وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدلّ وأظهر ، بل بيّن ما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحقّ ، ومعرفة العدل ، وقيام الناس بالقِسْط فأى طريق استخْرج بها الحقّ ، ومعرفة العدل ، وَجَب الحكم بموجبها ومقتضاها »[2] .

---

(1) إعلام الموقعين ٤ / ٢٧٢ .

(2) السابق : ٤ - ٣٧٢ ، ٣٧٣ والنص من ٣٧٣ ، وقد أثبتنا النص - على طوله - لأهميته ، ولصدوره عن فقيه حنبلي سلفي في هذه المسألة الهامة . وللنص بقية يمكن الرجوع إليها ٣٧٣/٤ - ٣٧٥ .

وبهذا الفهم الصحيح ينفتح أمام العقل – بمقتضى الشرع نفسه – أبواب كثيرة للفهم والاستنباط ، وللبحث عن عِلل الأحكام ، والاجتهاد فى معرفة الحكم الشرعى ، المتضمَّن فى الأحكام الكلِّية المنصوص عليها ، ومعنى ذلك أن للعقل دوراً فى الفهم والاستنباط فيما يتعلق ببعض أمور الدين نفسه ، وبخاصة فى أبواب المعاملات التى تفترق عن العبادات ، فى أن العبادات – كما يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور « مُبْنية على مقاصد قارَّة ، فلا حَرَج فى دوامها ولزومها للأمم والعصور إلا فى أحوال نادرة ، تدخل تحت حكم الرُّخصة . فأما المعاملات فبحاجة إلى اختلاف تفاريعها ، باختلاف الأحوال والعصور . فالحملُ فيها على حكْم لايتغير ، حَرَجٌ عظيم على كثير من طبقات الأمة »[1] .

وبهذا الفهم ينفتح – كذلك – أمام العقل باب واسع من أبواب علوم الدنيا ، التى يجدر بالعقل ، بمقتضى الإسلام وتوجيهه ، أن ينهض لمعرفتها وكشف أسرارها . والمسلمُ يفعل ذلك دون أن يُحِسَّ حرجاً يصرفه عن القيام بهذا الأمر ، ودون أن يقع فى مخالفة لأوامر دينه ، بل إنه يمكن القول – على العكس من ذلك – بأنه إن لم يقم بواجب العلم والاجتهاد – يقع فى المخالفة لأوامر الدين ؛ لأن أسرار الله فى الوجود وآياته فى الكون لايدركها ولايعرف حكمتها إلا العالمون .

﴿ وتلك الأمثالُ نضْربها للناس ، وما يعقلها إلا العالمون ﴾ ( العنكبوت: ٤٣ ) .

﴿ ومن آياته خَلْقُ السماواتِ والأرض ، واختلاف ألْسِنَتكُم وألوانكم إن فى ذلك لآياتٍ للعالِمين ﴾ ( الروم : ٢٢ ) .

---

(١) محمد الطاهر بن عاشور : مقاصد الشريعة الإسلامية ، طبع الشركة التونسية للتوزيع ١٩٧٨ ، ص ١٣٧ .

وللعقل فى هذه المجالات الواسعة ، التى تتعلق بالكون والإنسان والحيوان والنبات وسائر الكائنات والظواهر الطبيعية - علومٌ كثيرة تتجلى فيها ملكاته، وتظهر فيها إبداعاته ، وتتكامل فيها خبراته ، دون قيود ، ولا سدود.

ومن جملة ما يتميز به القرآن - فى هذا الصدد - أنه لايقيِّد العقل البشرى بمقولات قد يتعذَّر إثباتها ، أو قد تدل المشاهدة وثمرات العلوم على أمر مضاد لها ، بل إنه يكتفى - فى أكثر الأحيان - بالدلالة العامة ، التى توجِّه العقل إلى ملاحظة ما فى الوجود - على اختلاف أنحائه - من دلائل القدرة والإحكام والإتقان . وقد لاحظ أبو الريحان البيرونى هذه الملاحظة فى أثناء حديثه عن علوم الفلك ، والنجوم عند أهل الهند حيث بيَّنَ أن أمر الهند ، وعلومها فيما يتعلق بصورة السماء والأرض قد جرى فيما بينهم «على خلاف الحال بين قومنا ، وذلك أن القرآن لم ينطِقْ فى هذا الباب - وفى كل شىء ضرورى - بما يُحْوِج إلى تعسُّف فى تأويل ، حتى ينصرف إلى المعلوم بالضرورة ، كالكتب المنزلة قبله ، وإنما هو فى الأشياء الضرورية معها حَذْو القُذَّة بالقذة ، وبإحكام من غير تشابه ، ولم يشتمل أيضاً على شىء مما اختُلِف فيه ، وأُيِس من الوصول إليه مما يُشْبه التواريخ»(1) .

وإذا كان لنا أن نتابع المقارنة فإننا نشير إلى ما ذكره أبو الحسن العامرى

---

(1) أبو الريحان البيرونى : تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة فى العقل أو مرذولة ، طبع دائرة المعارف العثمانية بحيدر أباد الدكن بالهند ١٩٥٨ ص ٢١٩ ، وقارن فيما يتعلق بالتوراة التى تحدد تاريخ بداية خلق الكون بأقل من ستة آلاف سنة : موريس بوكاى : القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم ، دار المعارف ١٩٧٩ ص ٤٧ ، ٥٩ وقارن كذلك موقف الكنيسة الغربية التى عززت فى المجتمع الغربى تفسيرا عجيبا للمعرفة ، وهو تصور يَستخلص من العقيدة المسيحية تفسيراً كاملا وثابتا لكل ظواهر الطبيعة ، بحيث انصرف الناس بسببه عن ملاحظة الطبيعة ملاحظة مباشرة ، ووقف ذلك حَجَر عَثْرة فى طريق التفسير العلمى للظواهر ، كما أدى إلى خمول ملكات الملاحظة والابتكار والاكتشاف.انظر د. زينب الخضيرى : ابن سينا وتلاميذه اللاتين طبع الخانجى ط ١- ١٩٨٦ ص ١٣ ، ١٤ .

عن تميز الإسلام بموقفه من الاجتهاد والاستنباط ، ودور العقل فيهما ، على ما سواه من النظم والأديان الأخرى : سماوية أو غير سماوية ، حيث تقف جهود أتباعها عند حد النصوص ، لاتتعداها إلى الاستنباط والاجتهاد ، فالعادة، بتفريع المسائل الحادثة ، معدومة فيهم «فإن أديانهم محمولة على التقليد المحض ، وأبوابُ النظر محظورة عليهم ، وليس لهم أن يتجاوزوا المنصوص فى الاستنباط »[1] ولاشك أن مثل هذا الموقف يؤدى إلى تقييد العقل وتكبيله ، وتحويله إلى أداة للحفظ والتكرار ، كما أن شغله بالتفصيلات الجزئية الكثيرة التى تستنفد طاقته ، سبب آخر من أسباب تعطيل العقل عن الإبداع والترقى فى سُلّم المعرفة والإدراك لنفسه وللكون المحيط به .

ولنا أن نقتبس من تاريخ الحضارة الإنسانية ما يؤكد هذه الملاحظة حيث يشيد «ولز» بما حققه الصينيون فى عصور سابقة من تاريخهم ، ولكنه يلاحظ أنهم لم يستمروا فى مواصلة تقدمهم ، وقد قدّم تفسيراتٍ لأسباب هذا التوقف ، كان من بينها أن الذهن الصينى فى القرون الأربعة أو الخمسة الأخيرة لم يتقدم على الرغم مما له من مميزات ، بسبب وقوعه أسيراً لصيغ من الفكر ، بلغت من الإحكام التفصيلى والصعوبة حَدّاً ، جعل طاقة البلاد العقلية مُستَنفَدَةً استنفاداً عظيما فى تحصيلها ، ويعلّق « ولز» على هذا الرأى بأنه جدير بالنظر والفحص[2] .

وقبل أن نترك هذه الفكرة حول ضرورة الاجتهاد الذى تدعو إليه النصوص الشرعية نفسها – كما أسلفنا – نشير إلى أن ما وجدناه لدى عديد من الفقهاء والأصوليين والمفسرين من فهم لبعض الآيات القرآنية الدالة على كمال الشريعة يجد له سندا شرعياً في بعض الوقائع الثابتة عن الرسول

(١) الإعلام بمناقب الإسلام ، مرجع سابق ١٨٠ ، ١٨١ .

(٢) انظر : هـ .ج ولز : معالم تاريخ الإنسانية ، ترجمة عبدالعزيز جاويد ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ط ٣-١٩٧٢جـ٣-٧٦٧ .

- صلى الله عليه وسلم - ، ومنها حادثة « تأبير النخل » المشهورة التي وقعت على عهد الرسول ، حين مرّ على قوم كانوا يقومون بتلقيح النخل ، فأشار عليهم بعدم تلقيحه ، ظنّاً منه أن التلقيح لاضرورة له ، فتركوا التلقيح؛ استجابة لإمره،لكنْ لم ينتج النخل ، فلما أخبروا الرسول بذلك قال : « إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه فإني إنما ظننت ظنا ، فلا تؤاخذوني بالظن ، ولكن إذا حدّثتكم عن الله شيئاً فخُذُوا به ، فإني لن أكذِبَ على الله عز وجل»[1] .

وفي رواية أخرى لمّا ذكروا له ذلك قال : «إنما أنا بشر ، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخُذوا به ، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر» أو قال شيئاً نحو هذا . وفي رواية ثالثة قال : «أنتم أعلمُ بأمر دنياكم»[2] فقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - واضح في أن الناس أعلم بأمور دنياهم . وهذا - كما يقول النووي في شرحه لهذا الحديث - خاصٌ بأمور الدنيا ومعايشها التي لاتشريع فيها «فأما ما قاله باجتهاده - صلى الله عليه وسلم - ورآه شرعاً فإنه يجب العمل به»[3] .

ويمكن أن يُستَدلَّ له - كذلك - بما استشار الرسول - صلى الله عليه وسلم - أصحابه فيه من أمور الحرب ونحوها ، أو بما اقترحوه عليه فَقَبِلَه منهم، مثل ما رُوى في غزوة بدر من أن الحباب بن المنذر جاء إلي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في غزوة بدر فقال : «أرأيت هذا المنزل ، أمنزلا أنزلكه الله ، ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه أم هو الرأى والحرب والمكيدة ؟ قال : بل هو الرأى والحرب والمكيدة» فاقترح علَى الرسول مَنْزِلا آخر ، ووافقه

---

(1) صحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب الفضائل ٥ - ٢١٢ وانظر رواية مقاربة له في المعنى في مسند أحمد ٥ - ٢٩٨ ، ورواية أخرى في المسند ٦ - ١٢٣ .

(2) صحيح مسلم ٥ - ٢١٢ ، ٢١٣ .

(3) السابق ٥ - ٢١٢ .

الرسول عليه السلام . ومثل مشورة سعد بن معاذ على الرسول أن يبنى له عريش فى مؤخرة الجيش ليكون بمأمن من العدو . وقد ارتضى الرسول رأيه ، ونحو ذلك ما روى من مشورة سلمان الفارسى بحفر الخندق حول المدينة فى غزوة الأحزاب . وقد حدث فى الغزوة نفسها أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - لما اشتد على الناس بلاء الحصار أراد أن يصالح رؤساء غطفان على فك الحصار عن المدينة ، على أن يعطيهم ثلث ثمارها ، ثم استشار الرسول سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فقالا له:«يا رسول الله أمراً تحبه فنصنعه ، أم شيئا أمرك الله به لابد لنا من العمل به ، أم شيئاً تصنعه لنا ؟ قال : «بل شىء أصنعه لكم» وعندئذ ذكر سعد بن معاذ أن أهل غطفان لم ينالوا مثل ذلك ولا أقل منه عندما كانوا جميعاً على الشرك ، وأنه ليس لهم أن ينالوا ذلك بعد أن أكرم الله المسلمين بالإسلام . فرضى الرسول قوله ولم يبرم المعاهدة مع غطفان(١) .

ومعنى ذلك كله أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - كان يقبل من أصحابه اجتهادهم ، وكان يدربهم عليه أحياناً(٢) .

٣- تحدثنا - فيما سبق - عن عناية الإسلام بالعقل وتحريره له من قيود التقليد والجمود ، ودعوته المتكررة إلى استثمار طاقاته فى الفهم والعلم والكشف عن المجهول ، وإذا كانت آيات القرآن ونصوص السنة،وأفهام العلماء لهما تؤكد هذه المعانى فإن مما يؤكدها - أيضاً - عقيدة ختم النبوة التى هى من أهم العقائد الإسلامية . وهى تعنى أن محمداً - صلى الله عليه وسلم - هو آخر الأنبياء والرسل ، وأنه لانبى بعده ولا رسول . فباب النبوة قد أغلق بعده ، ووحى الله الذى جعله للأنبياء والرسل عليهم السلام قد انقطع .

(١) انظر : سيرة ابن هشام ١ - ٦٢٠ ، ٦٢١ ، ٢- ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، وهى من تحقيق الأساتذة مصطفى السقا وإبراهيم الإبيارى ، وعبد الحفيظ شلبى ، مطبعة الحلبى ط ٢ - ١٩٥٥ .

(٢) يمكن الرجوع فى هذه المسألة إلى كتب أصول الفقه عند الحديث عن الاجتهاد .

ولهذه العقيدة جانبان : أولهما – أن دين الله عز وجل الذى تفضّل الله به على البشرية على مدار تاريخها الطويل قد بلغ غاية كماله فى هذا الوحى الذى أنزله الله على محمد صلى الله عليه وسلم ، ولذلك وصفه بقوله عز وجل : ﴿ اليوم أكملتُ لكم دينكم ، وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام ديناً ﴾ ( المائدة : ٣ ) كما وصف الكتاب الذى نزل على رسوله محمد – صلى الله عليه وسلم – بقوله : ﴿ وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مُصَدِّقاً لما بين يديه من الكتاب ومُهيمناً عليه ... ﴾ ( المائدة : ٤٨ ) .

وقد كان مما يتفق مع ختم النبوة أن يحفظ الله هذا الكتاب ، فلا يناله تحريف ولاتبديل ، كما وقع للكتب التى نزلت على الأنبياء السابقين ، وبذلك يظلُّ هذا القرآنُ حُجَّةً دائمة على الناس بما تحقق له من الكمال ، والحفظ ، وبما تحقق له من الإعجاز الذى يجعل العقول المنصفة تقر بأنه كلام رب العالمين ، وبأنه ﴿ لايأتيه الباطلُ من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ﴾ ( فصلت : ٤٢ ) .

أما الجانب الثانى لعقيدة ختم النبوة – وهو المتعلق بموضوعنا – فهو الجانب الدال على أن الإنسانية قد بلغت درجة من الكمال تستطيع – معها – الاعتماد على نفسها ، بعد أن تتزود – من نور الوحى الدائم الخالد ، المتمثل فى القرآن الكريم – بما يضىء عقلها ، ويأخذ بيدها لتواجه مشكلات الحياة المتجددة ، وهى – عندئذ – ليست بحاجة إلى نبوة جديدة ، ما دام هدى النبوة الأخير مستمراً ، ولو لم تصل البشرية إلى ما وصلت إليه من الكمال لما كانت أهلا لحمل هذه الرسالة الخالدة ، ولكانت بحاجة متجددة إلى نبوات جديدة متعاقبة . ويشير المفكر الإسلامى محمدُ إقبال إلى هذا المعنى بقوله – وإن يكن قد خانه التعبير – : «إن النبوة فى الإسلام لَتبْلُغُ كمالها الأخير فى إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة (!) وهو أمر ينطوى على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً – إلى الأبد – على مِقْوَد يُقَاد منه ، وأن

الإنسان– لكي يحصِّل كمال معرفته لنفسه – ينبغى أن يترك ليعتمد فى النهاية على وسائله هو»[1] .

وعلى العقل – إذن – أن يستضىء بما يقتبسه من نور النبوة ، ثم هو مُطالَب – بعد ذلك – بقيادة نفسه والبشرية ، مستخرِجاً أقصى ما لديه من الخبرة والعلم والخير دون عوائق أو قيود .

٤– من الواجبات التى يقتضيها الإيمان وجوبُ الطاعة للرسول – صلى الله عليه وسلم – فيما أمره الله تعالى بتبليغه أو أذِنَ له فيه ، وذلك لأنه مبلِّغٌ عن الله تعالى ، ومشرِّع بأمره وإذنه ، لايهَوى نفسه ﴿ إنَّا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ... ﴾ ( النساء : ١٠٥ ) .

ولذلك يقول الله تعالى : ﴿ وما آتاكم الرسول فَخُذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ... ﴾ ( الحشر : ٧ ) . ويقول : ﴿ فلا وربِّك لايؤمنون حتى يُحكِّمُوكَ فيما شَجَر بينهم ثم لايجِدوا فى أنفسهم حَرَجاً مما قضيت ويُسلِّمُوا تسليماً ﴾ ( النساء : ٦٥ ) .

وقد جعل الله طاعته طاعة لله تعالى : ﴿ من يُطِعِ الرسولَ فقد أطاع اللهَ ... ﴾ ( النساء : ٨٠ ) . وحَذَّر من مخالفة أمره فى قوله : ﴿ فلْيَحذَرِ الذين يُخالِفون عن أمره أن تصيبَهم فِتنة أو يصيبَهُم عذابٌ أليم ﴾ ( النور : ٦٣ ) .

ولكن ذلك – فى الإسلام – ليس لأحد سوى النبى – صلى الله عليه وسلم – مهما بلغت منزلته : حُكْماً أو عصبية أو عِلماً أو عبقرية ، وليس

---

(١) تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ترجمة عباس محمود ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ط ٢ – ١٩٦٨ ص ١٤٤ .

وقارن الفكرة نفسها لدى د. معن زيادة : معالم على طريق تحديث الفكر العربى ، الكويت ١٩٨٧ ص ١٠٢ ، ١٠٣ .

لأحد بعده – صلى الله عليه وسلم – أن يدَّعى لرأيه عِصْمَةً أو قداسة يستعلى بهما على النقد، أو يتمسك بهما فى فرض رأيه على الآخرين، ولذلك طولب المؤمنون بأن يرجعوا عند التنازع إلى كتاب الله وسنة رسوله – صلى الله عليه وسلم – ﴿ فإن تنازعتم فى شىء فَرُدُّوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، ذلك خيْر وأحسنُ تأويلا ﴾ ( النساء : ٥٩ ).

وقد تقرر هذا المبدأ منذ عصر الصحابة رضوان الله عليهم، فابن عباس رضى الله عنهما يقول : ليس أحد إلا يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله – صلى الله عليه وسلم –(١). واستقر ذلك لدى التابعين.

وقد قال مجاهد – وهو من التابعين – تعبيراً عنه «ليس أحد من خلق الله إلا وهو يؤخذ من قوله ويترك إلا النبى – صلى الله عليه وسلم –»(٢).

وليس من حق أحد(٣) – إذن – أن يحتكر لنفسه الصواب، أو يدَّعى

---

(١) أبو طالب المكى : قوت القلوب فى معاملة المحبوب، طبعة الحلبى ١٩٦١، ١– ٣٢٦.

(٢) ابن عبد البر : جامع بيان العلم وفضله.إدارة الطباعة المنيرية وينسَّب مثل هذا القول إلى الإمام أنس رضى الله عنه، وغيره. انظر ٢– ٩١ والبداية والنهاية لابن كثير طبع بيروت ١٤٥/١٤.

(٣) ينطبق ذلك على أهل السنة ولكنه لاينطبق على الشيعة الذين يشترطون العصمة لأئمتهم. انظر مثلا : أصل الشيعة وأصولها لمحمد الحسين كاشف الغطاء – مكتبة العرفان – بيروت ط ٩ ص ١٠٢ وعقائد الإمامية للشيخ محمد رضا المظفر – المطبعة العالمية بمصر ط ٨ – ١٩٧٣ ص ٧٢ وقد ظهر مثل هذا القول بالعصمة لدى محمد بن تومرت ( ٥٢٤هـ) الذى ينتسب إلى الأشاعرة. انظر : أعز ما يطلب لمحمد بن تومرت، مهدى الموحدين تقديم وتحقيق د. عمار الطالبى طبع الجزائر ١٩٨٥ – ص ٢٢٩، ٢٣٠.
وربما وجد لدى بعض الصوفية قول بعصمة الأولياء، ولكن المختار عند الكثيرين منهم هو لفظ الحِفْظ، أما وصف العصمة فهو خاص بالأنبياء. انظر : قوت القلوب ٢– ٥٧، ٥٨ والرسالة القشيرية للقشيرى، تحقيق د. عبد الحليم محمود، ود. محمود بن الشريف دار الكتب الحديثة ١٩٦٦، ٢– ٦٢٥.

لرأيه العصمة ، وليس من حقه - كذلك - أن يطالبَ الناس باتباع رأيه أو احتذاء فكره دون برهان ، فليس الناس مطالبين باتباع الأشخاص ، بل إنهم مُطَالَبون باتباع الحق دون نظر إلى شخصية من يقول به أو يدعو إليه . وقد اشتُهرت كلمة الإمام على بن أبى طالب التى قال فيها : «لاتعرف الحقّ بالرجال ، بل اعرف الحق تعرف أهله»(١) . وأصبحت تمثّل «تقليداً» معروفاً فى البيئة الإسلامية بين العلماء والمفكرين . وها نحن نرى أحد الفلاسفة وهو أبو الحسن العامرى يكرر معنى هذه الكلمة محذراً من التقليد لغير المعصوم «فإن الحق لايُعْرَف بالرجال بل يُعْرف بنفسه ، فَيعلَم من أصابه ، ويعرف من أخطأه»(٢) .

ونرى - كذلك - فقيهاً يؤكد هذا المعنى ، ناصحاً به الملوك وغيرهم من أهل العلم ولاسيما أهل الديانة والاعتقاد ، داعياً إلى نبذ التقليد ، محذراً من اتباع الرأى أو المذهب لا لشىء إلا لكثرة عدد أتباعه وعزة أصحابه ، واعتناق الجماعات والدول له «ولكن الواجب أن يُنظَر إلى صحة المذاهب بدلائلها ويحكَمَ لها بِشواهدها ... لأن المراد من العلم والنظر والتبيين والفكر إصابة الحق ، والبغية منه الظفر بالصواب ، فإذا أصابه فلا معنى للعناد والجحد وتضييع المبتغَى والمطلوب»(٣) .

ونجد مثل هذا التحذير لدى الغزالى،وإن كان يرى أن الناس يقعون فيما يحذرهم منه(٤) .

(١) الغزالى : المنقذ من الضلال تحقيق د. عبد الحليم محمود مع مقدمة فيها أبحاث عن التصوف ودراسات عن الإمام الغزالى ، طبع دار الكتب الحديثة، ط ٧ - ١٩٧٢ ص ١٥٢.

(٢) أبو الحسن العامرى : الإعلام بمناقب الإسلام ص ١٢٢ ، والعامرى يُرْجع هذه الفكرة إلى قوله تعالى : ﴿ فَبَشِّرْ عِبادى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه ﴾ (الزمر : ١٧ ، ١٨) .

(٣) أبو الحسن الماوردى : نصيحة الملوك تحقيق خضر محمد خضر ، مكتبة الفلاح - الكويت ط ١ - ١٩٨٣ ص ١٣١ ، ١٣٢ .

(٤) انظر الإحياء طبع مؤسسة الحلبى وشركاه ١٩٦٧ ـ ١٠ ـ ٣٦ وقارن المنقذ ص ١٥٥ .

وبمقتضى هذا التقليد الذى هو أثر من اثار الاعتقاد بأن العصمة منحصرة فى النبوة دون سواها ، ترعرعَ الاجتهاد المتعلق بالفقه والتفسير ونحوهما فى عصر الصحابة ، فلم يُلْزِم أحَدٌ منهم غيرَه باتباع رأيه بسبب ما له من مكانة أو سلطة ، بل وقع بينهم اختلاف الرأى الذى كان يستند إلى قوة الدليل ووثاقة الحجة قبل أى اعتبار آخر ، فهذا عمر بن الخطاب يلقَى رجلا كان يستفتى فى مسألة فذهب إلى علِىّ بن أبى طالب وزيد بن ثابت ، وهما من كبار فقهاء الصحابة ، فلما رجع الرجل سأله عمر عن الحكم فقال : «قضَى علِىٌّ بكذا ، وزيد بكذا . فقال : لو كنت أنا لقضيتُ بكذا . قال : ما يمنعك والأمر إليك ؟ قال : لو كنت أَرُدّك إلى كتاب الله ، أو سنة رسول الله – صلى الله عليه وسلم لفعلت ، ولكنى أردُّك إلى رأيى ، والرأىُ مشترك»(١) .

ويعبِّر الآمدى عن هذا المسلك الذى سلكه الصحابة بقوله إن الصحابة «قد اتفقوا على تسويغ خلاف بعضهم لبعض ، من غير نكير على ذلك ، بل ونعلم أن الخلفاء منهم كانوا يُولُّون القضاة والحكام ، مع علمهم بمخالفتهم لهم فى الأحكام ، ولم ينكر عليهم منكر»(٢) .

وتابع أئمةُ الفقهاء ما جرى عليه الصحابة ، فلم ينكِرْ أحدُهم على الآخرين أن يجتهدوا مثلما يجتهد ، وكان قائلهم يقول : رأيى صواب يحتمل الخطأ ، ورأى غيرى خطأ يحتمل الصواب ، وكانت المناظرات التى تجرى بينهم من أسباب عنايتهم البالغة بتحرير الأدلة والتدقيق فيها ، ولم يكن من حق أحد أن يُلْزِم الآخرين باتباع رأيه بل إن أحدهم ، وهو الإمام مالك بن

---

(١) ابن عبد البر : جامع بيان العلم وفضله ٢– ٥٩ وابن القيم : إعلام الموقعين ١– ٤ : وقد كان عمر عندئذ أميراً للمؤمنين ، ولكنه لم يجبر أحداً على الالتزام برأيه ، ولم يحكم ببطلان اجتهاد الآخرين .

(٢) الآمدى : الإحكام فى أصول الأحكام ٤– ١٩٣ .

انس قد عرض عليه أحد الخلفاء العباسين أن يكون مذهبه الفقهى هو «المذهب الرسمي» للدولة العباسية بحسب التعبير الحديث ، بحيث لا يُفتى أحد إلا بمقتضاه فى سائر الأمصار التابعة لدولة الخلافة ، ولكن الإمام مالكا اعتذر قائلا : يا أمير المؤمنين لا تفعل . فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل ، وسمعوا أحاديث ، ورَوَوْا روايات ، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم ، وعملوا به ، ودانوا به من اختلاف الناس : أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيرهم ، وإنَّ ردَّهم عما اعتقدوه شديد ، فدع الناس ، وما اختار كل بلد لأنفسهم»[1].

وقد أحسن الإمام مالك إلى نفسه ، وإلى الناس ، حينما لم يفرض عليهم رأيه ، وكان مسلكُه العلمى النبيل ، المشبّع بالروح الإسلامية الأصيلة عاملا من عوامل دعم الحرية الفكرية المنبثقة من نصوص الإسلام ، ومن واقع التطبيق فى العصور الإسلامية الأولى .

وقد ترتب على تلك المبادئ التى وضعها الإسلام ، والتقاليد التى انبنت عليها أن الإسلام «فسّح مكانا رحبا للحرية الشخصية ، ولميل مذاهبه للنزعة الفردية ، وذلك بسبب غياب سلطة رسمية مفوَّضة بالتفسير والتأويل»[2] .

ويذكر هنرى كوربان أن الإسلام ليس فيه كهنوتية ، واذن «فليس فى الإسلام جمود عقائدى ، ولا سلطة جبرية ، ولا مؤتمر يحدد العقائد على عكس ما حدث للمسيحية»[3] . ويذكر جولد تسيهر أن العقائد الإسلامية لا يمكن المقابلة بينها وبين العناصر الدينية الأساسية فى أية كنيسة مسيحية ، فليس فى الإسلام «مجامع» دينية تضع القواعد الدينية ، والصيغ الاعتقادية التى

(١) ابن عبد البر : جامع بيان العلم وفضله ١ - ١٣٢ .

(٢) هنرى لاوست : نظريات ابن تيمية فى السياسة والاجتماع ، ترجمة محمد عبدالعظيم على ، وتقديم د.مصطفى حلمى ، دار الأنصار ط ١ - ١٩٧٦ جـ١ - ١٢٤ .

(٣) كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد ، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسى ، منشورات عويدات بيروت ط ١ - ١٩٦٦ ، جـ١ - ٤٠ .

يتحتم اعتمادها بعد ذلك ، كرمز يدل على الدين الصحيح ، ولا توجد فى الإسلام وظائف كهنوتية أو سلطة دينية تمثل المعيار القويم للسنة»[1] .

ويتفق «ولز» معهم فى هذه الملاحظة قائلا إنه ما يزال للإسلام حتى يومنا هذا فقهاء ومعلمون ووعاظ ولكن ليس له كهنة ولا قساوسة[2] .

ثانياً :

وإذا كان لنا أن نشير إلى بعض النتائج التى ترتبت على ما سبق كله فاننا نشير إلى عدد منها فيما يأتى :

أ- كان الإسلام - بما وضعه من مبادئ ، وما أرساه من تقاليد هو الدافع الأعظم والمحرك الأكبر لتلك النهضة الفكرية العلمية التى يقل نظيرها فى تاريخ البشرية،وقد وصفها جورج سارتون بأنها معجزة العلم العربى ، «آتين بكلمة "معجزة"، لترمز إلى تفسير ما بلغ إليه العرب فى الثقافة والعلم ، مما يخرج تقريبا عن نطاق التصديق»[3] وقد كان من ثمراتها أن الإسلام قد اتسع صدره لتراث الأمم الأخرى ، وبخاصة فى الجانب العلمى ، الذى وجد فى الإسلام ما يغذيه وينميه، ويكمله ، وذلك لأنه لم يضع كما يقول برنال «قيودا

---

(١) انظر : جولد تسيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام ، ص ١٦٢ .

(٢) انظر : معالم تاريخ الإنسانية ٣ - ٣٠٨ .

ويشير هؤلاء الكتاب من طرف خفى إلى ما قامت به الكنيسة فى العصور الوسطى الأوربية من كبت وإرهاب وحرمان وإحراق للعلماء لكى يتراجعوا عن آرائهم التى ثبت - فيما بعد - صوابها . وقد ذكر ستودارد الأمريكى ذلك صراحة فى رده على من يتهمون الإسلام بأنه يجافى الحرية الفكرية ، انظر كتابه : حاضر العالم الإسلامى ، ترجمة عجاج نويهض ، تعليق الأمير شكيب ارسلان ، طبع دار الفكر ، بيروت ط ٤ - ١٩٧٣ مجلد ١ جـ١ - ٢٦٧ ، ٢٦٨ .

(٣) الثقافة الغربية فى رعاية الشرق الأوسط ترجمة د/ عمر فروخ . نشر مكتبة المعارف فى بيروت ط ١ ١٩٥٢ ص ٤٩ .

على الفكر البشرى مثلما فعلت المسيحية»[1] ولم يكن الجانب النفعى العملى – وحده – هو الذى أغرى المسلمين بترجمة التراث الأجنبى ، بل إن موقف الدين الإسلامى من العلم كان هو العامل الحاسم ، وكان كما يقول روزنتال «هو المحرك الكبير لا للحياة الدينية فحسب ، بل للحياة الإنسانية فى جميع جوانبها ، وموقفُ الإسلام هذا هو الدافع الأكبر فى السعى وراء العلوم ، وفى فتح الأبواب للوصول إلى المعارف الإنسانية»[2].

ب– لم يكن الإسلام مانعاً للتقدم ، ولا معوقا للنهضة . ولم يقف حَجَر عثرة فى وجه تقدم الفكر ، ولم يكبت المواهب والعقول كما قال رينان وغيره، بل إنه فى ظل الإسلام تفتحت مواهب وأنتجت عقول ما كان لها أن تُسْهِم – من قبل – فى الإبداع الفكرى والإنتاج العلمى ، لا لَدَى الآرين ولا غيرهم ، وأقصد بذلك فئة الموالى التى ما كان لها أن تسهم بشئ لدى اليونان أوغيرهم . فلقد كان هؤلاء يوضعون – لدى أفلاطون – فى طبقة المنتجين من الزراع والصناع ونحوهم ، وليس لهؤلاء أن يغادروا طبقتهم أو أن يشغلوا أنفسهم بفن راق أو فكر رفيع ، لأن كل إنسان أسير طبقته التى ولد فيها[3] . وكان أرسطو ينظر إلى هؤلاء على أنهم «أدوات» إنتاجية ، لا فرق بينهم وبين الآلات إلا فى أنهم يتنفسون ، فالعبد آلة متنفسة ، والآلة عبد غير متنفس[4] . وأمثال هؤلاء ليسوا جديرين بأن تتجه إليهم نفوس الأحرار بالمودة أو المحبة ،

---

(١) جون ديزموند برنال : العلم فى التاريخ ترجمة د. على على ناصف ، طبع المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ط ١ – ١٩٨١ جـ١ – ٢٩٨ .

(٢) فؤاد سزكين : محاضرات فى تاريخ العلوم – طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض ١٣٩٩هـ ١٩٧٩ ص ١٣ .

(٣) انظر مقدمة د. فؤاد زكريا لترجمة كتاب الجمهورية لأفلاطون طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥ ص ٨٧ ، ٨٨ .

(٤) انظر : أرسطو : الأخلاق ترجمة إسحاق بن حنين ، تحقيق د. عبدالرحمن بدوى ، طبع وكالة المطبوعات – الكويت ط١ – ١٩٧٩ ص ٢٩٧ .

وليس فى امكانهم واستطاعتهم أن يبدعوا فكرا أو شيئاً فى العلم ذا قيمة .

ولكن الإسلام – الذى يكرِّم الإنسان فى ذاته ، ويُسقط المظاهر الشكلية التى اصطنعها البشر للتفرقة بينهم كاللون أو السلالة أو العصبية ونحوها يفسح صدره لهؤلاء الموالى ، وينْزلهم المكانة التى تليق بتدينهم وعلمهم ، ولا يحرمهم من الرفعة فى المجتمع ما داموا قد صاروا جديرين بها ، ولذلك وجدنا «الموالى» يتصدرون حلقات الدرس ، ويبرِّزون فى تحصيل العلم وتعليمه ، حتى لقد فزع من ذلك بعض الحكام من العرب،كعبد الملك بن مروان الذى عَلِم أن مدارس العلم بأكبر البلاد الإسلامية فى عهده كان يتزعمها الموالى ، فقال للزهرى (وهو عربى) «والله لتسودَنَّ الموالى على العرب حتى يُخْطب لها على المنابر ، والعربُ تحتها . قال : قلت (الزهرى) . يا أمير المؤمنين ، إنما هو أمْرُ الله ودينه ؛ من حفظه ساد ، ومن ضيَّعه سقط» ثم بين الزهرى أن هؤلاء الموالى إنما سادوا بالديانة والرواية أى بالعلم(1) .

جـ– بل إن الإسلام قد اتسع صدره ، واتسعت لغته العربية – وهى لغة الإسلام الأولى ، التى بها نزل القرآن ، وتحدث بها الرسول صلى الله عليه وسلم– لتراث وفكر جماعات لم تكن مسلمة ، لكنها عاشت تستظل بظل الإسلام ، ويقرر ذلك جورج سارتون الذى يصف علاقة المسلمين بغير المسلمين بأنها كانت علاقات ودية أو على الأقل لا عدوان فيها ؛ لأن المسلمين عاملوا رعاياهم بكل رحمة وسماحة ، وبعنايتهم وتشجيعهم نُشرت بحوث كثيرة ، وأعمال علمية باللغة العربية ، ألفها غير المسلمين ، منهم صابئون ونصارى ويهود وسامريون .. وحتى نهاية القرن الثانى عشر كانت العربية

---

(1) انظر التفصيل فى مقدمة ابن الصلاح طبع دار الكتب العلمية بيروت ١٩٧٨ ، ص ١٩٩ وانظر رواية أخرى متفقة معها فى المضمون أوردها ابن عبدربه فى العقد الفريد ٣ – ٤١٥– ٤١٦ لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٥٢ .

لغة اليهود الفلسفية والعلمية»[1] .

د- إذا كان الإسلام - بما وضعه من مبادئ ، وبما أرساه من تقاليد ، سبقت الإشارة إليها - قد هيأ السبل ، لكى يمارس العقل المسلم نشاطه الفكرى دون عقبات ، فإن الإسلام قد أعطى هذا العقل دفعة إيجابية كبرى كان لها أكبر الأثر فى نشأة تلك العلوم التى سميت بالعلوم النقلية أو الشرعية[2] .

وهى التى تشمل هذه العلوم التى نشأت حول المصدرين الأصليين للإسلام وهما كتاب الله ، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم .

إنما كان للإسلام هذا الأثر لأسباب متعددة منها أن الإسلام قد حث على العلم ، وجعل طلبه عبادة ، ورفع أهل العلم إلى أعلى المنازل ، ووعدهم بالثواب العظيم عند الله تعالى ، وجعل أجرهم دائماً موصولا ، وجاءت فى ذلك آيات وأحاديث كثيرة[3] كانت سببا فى توجه العقول إلى طلب العلم

---

(١) سارتون : تاريخ العلم والإنسية الحديثة ص ١٦١ ترجمة إسماعيل مظهر ، دار النهضة العربية ١٩٦١ وقارن المسلك المضاد الذى سلكته الدولة الرومانية عندما دخلت فى النصرانية حيث طمست معالم الحكمة وأزالت رسومها كما يقول المسعودى فى مروج الذهب ١ - ١٩٩ طبع المطبعة البهية ، مصر ١٣٤٦ هـ . وقد تكرر هذا من بعدُ فى الأندلس عندما اضطر المسلمون إلى الخروج منها حيث أحرقت كتب المسلمين . انظر : خوليان ريبيرا : التربية الإسلامية فى الأندلس ترجمة د. الطاهر أحمد مكى - دار المعارف ط١ - ١٩٨١ ص ١٧٨ - ١٨١ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٥١ ، ٢٥٤ .

(٢) انظر : ابن خلدون : المقدمة ٤٠٠ ، ٤٠١ طبعة الشعب .

(٣) يمكن الرجوع إلى مادة علم فى المعْجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم وفى أبواب العلم فى كتب الحديث ، ويمكن الرجوع إلى كتاب جامع بيان العلم وفضله لابن عبدالبر وكتاب إحياء علوم الدين للغزالى جـ١ ، ومفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة لابن قيم الجوزية لتكوين فكرة جيّدة عن العلم ومكانته فى الإسلام وحكم طلب العلم ، وأنواع العلوم التى تطلَب ، ونحو ذلك من الموضوعات المتعلقة بالعلم عند المسلمين .

والإجادة له . وعلى حين كان المجتمع العربى قبل الإسلام يتغنى «بقيم» الشجاعة وكرم المحتد وقوة العصبية والكرم ونحو ذلك أضاف المجتمع إلى هذه القيم – بعد الإسلام – قيمة جديدة أصبحت موضع الفخر فيه ، وهى قيمة العلم التى احتلت موقع الصدارة فى المجتمع الجديد .

ومنها أن الغاية التى نشأت من أجلها هذه العلوم كانت غاية دينية فى المقام الأول ، لأنها نشأت بقصد المحافظة على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم أو لتيسير فهمهما ، أو لوضع ضوابط الاستنباط منهما أو للدفاع عن العقيدة التى اشتملا عليها ؛ بل إن تلك الغاية الدينية كانت من أسباب الاهتمام بعلوم اللغة العربية التى هى لغة القرآن والحديث ، ولاسيما بعد أن دخل فى الإسلام شعوب من غير العرب ، وقد كانوا بحاجة إلى معرفة اللغة العربية ، لأنها وسيلتهم إلى قراءة القرآن والحديث ، وأداء بعض الفرائض الدينية كالصلاة . وكان فصحاء العرب يرون واجبا عليهم أن يعاونوا إخوانهم من غير العرب فى هذا الصدد . ويذكر ابن النديم ما يوضح ذلك حين روى أن بعض الموالى أخطأ فى حديثه فضحك منه الناس فقال أحد العلماء : «هؤلاء الموالى قد رغبوا فى الإسلام ، ودخلوا فيه ، فصاروا لنا أخوة ، فلو عَملنا لهم الكلام»[1] .

ثم كان للإسلام الأثر فى القيام بحركة الفتوحات التى شملت رقعة فسيحة من الأرض فى وقت يسير ، فتهيأت الفرصة لاتساع العمران ، ووفرة الموارد ورغد العيش ، ومن شأن ذلك أن يهيئ للناس فسحة من الوقت تتيح للعقل الفرصة للتأمل الهادئ والتفكير المنتج ، قلما تتوفر لمن يشتغل بضرورات الحياة ، ومتطلبات العيش ، التى تستغرق الوقت والجهد ، وربما تطفئ جذوة الفكر المتقدة ، وتخمد حرارتها . وقد أشار ابن خلدون إلى هذا

---

(١) ابن النديم : الفهرست : [illegible] – دار المعرفة للطباعة والنشر – لبنان – ١٩٧٨ ص ٦٠ [illegible]

المعنى الذى يشبه أن يكون «قانونا اجتماعيا» حين بين أن الناس ينشغلون بأمور الحياة الضرورية قبل انشغالهم بالأمور الكمالية ، فإذا استوفوا حاجاتهم الضرورية كالمأكل والملبس والمسكن كان بامكانهم أن يصرفوا جزءا من وقتهم وجهدهم لتحصيل الأمور الكمالية ، المرتبطة بالتحضر والمدنية «وإذا زخر بحر العمران وطُلبت فيه الكماليات ، كان من جملتها التأنق فى الصنائع واستجادتها ، فكملت بجميع متمماتها ، وتزايدت صنائع أخرى معها مما تدعو إليه عوائد الترف وأحواله»[1] .

وينطبق هذا التفسير على حالة العرب قبل الإسلام حيث كانوا مشغولين بطلب الرزق ، والدفاع عن النفس ، أو شن الغارات على غيرهم ، على نحو يحرمهم فرصة التفكير الهادئ والتأمل العميق . كما ينطبق هذا التفسير — كذلك — على تلك الشعوب التى فتح الإسلام بلادها وحررها بعدله وسماحته مما كانت تعانيه من هوان ومذلة واستبداد ، وأعطاها من الأسباب ما يدفعها إلى السمو والارتقاء والاسهام فى حركة العلم والفكر التى وضع الإسلام أساسها وكان الدافع الأعظم لها[2] .

فعندما[3] خشى المسلمون على القرآن أن يلحقه تغيير ، أو أن يضيع منه

(١) ابن خلدون : المقدمة ص ٣٦٠ طبعة الشعب .

(٢) حتى لقد ذهب ابن خلدون إلى حد القول بأن حملة العلم فى الإسلام أكثرهم من العجم انظر المقدمة ص ٥١٠ — ٥١٢ وما بعدها . وهذا الرأى — وإن كان لا يخلو من مبالغة — يدل على مدى إسهام هذه الشعوب فى الحركة التى نشأت فى ظل الإسلام وبتأثير منه .
وتجدر الإشارة إلى رأى مضاد يتبناه بعض الدارسين وفى مقدمتهم الأستاذ ناجى معروف الذى أصدر كتابا ضخما من ثلاثة أجزاء بعنوان «عروبة العلماء» نشرته وزارة الثقافة العراقية واجتهد الباحث فيه فى تفنيد دعوى ابن خلدون ، وقد طبع الكتاب بأجزائه الثلاثة ١٩٧٦ —١٩٧٨ ببغداد . ويمكن القول بأن الأمر فى الإسلام أعلى من هذه النظريات القائمة على العصبية .

(٣) سنشير إلى هذه النشأة إشارة مجملة راجين أن تتاح الفرصة لتفصيل أوفى فيما بعد إن شاء الله .

شئ بادروا إلى جمعه وتدوينه وكتابته . وعندما رغبوا فى المحافظة على قراءته كما كان يُقْرأ فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته كان ذلك أساسا لنشأة علم القراءات ، وحين وجدوا أنفسهم بحاجة إلى فهم هذا النص ومعرفة مراميه كان ذلك دافعا إلى نشأة علم التفسير وعلوم القرآن ، وكان للاهتمام بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم أثر فى نشأة علم من العلوم التى يحق للمسلمين أن يفخروا بها وهو علم مصطلح الحديث ، وقد كان الاهتمام بسيرة الرسول وأخبار حروبه وغزواته أساسا لنشأة علم التاريخ الذى استعان علماؤه - فى مراحل ازدهاره - بما وضعه علماء مصطلح الحديث من قواعد لنقد الروايات وتمحيص الأخبار وتقويم الرجال ، وكان القرآن الكريم والسنة المطهرة هما المصدرين اللذين يُرْجَعُ إليهما فى معرفة حكم الله تعالى فيما يَعْرِض من الوقائع والنوازل ، ثم أضيف إليهما مصادر أخرى استند إليها الفقهاء - عمليا - فى علم الفقه ثم وضعوا ضوابط للأخذ بها فى علم أصول الفقه ، الذى يحق للمسلمين أن يفخروا به مثلما يفخرون بعلم مصطلح الحديث.

وعندما تعرضت العقيدة الإسلامية للهجوم من أتباع الأديان الأخرى أو ممن لا دين لهم نشأ علم الكلام الذى نشأ - أصلا - للدفاع عن العقيدة . وقد أضيفت إلى هذه العلوم ذات الطابع الدينى الواضح علوم أخرى يمكن وصفها بأنها علوم مساعدة ، ولم تخل هى - أيضا - من غاية دينية لأن الغرض منها كان الحفاظ على اللغة العربية : لغة القرآن والحديث حتى يمكن فهمهما وتفسيرهما والاستنباط منها . ومن هذه العلوم علوم اللغة والنحو ، ثم أضيف إليهما علم البلاغة الذى كان من أهدافه بيان إعجاز القرآن الكريم وسمو بيانه على كل بيان ، وتلك غاية دينية كما لا يخفى .

وقد أقبل المسلمون على هذا النشاط العلمى بهمة فائقة ، ودأب عجيب وجهد منقطع النظير ، ولم يكن هناك نشاط يُشْبِهه - كما يقول الأستاذ أحمد

أمين «إلا نشاط العرب فى فتوح البلدان ، وقد نظم العلماء أنفسهم فرقا كفرق الجيش ، كل فرقة تغزو الجهل أو الفوضى فى ناحيتها .. ففرقة للغة ، وفرقة للحديث ، وفرقة للنحو ، وفرقة للكلام ، وفرقة للرياضيات . وهكذا ، وهم يتسابقون فى الغزو والانتصار وتدوين العلم وتنظيمه تسابُقَ قبائل العرب فى الفتوح والغزوات»[1] .

وينبغى أن تكون هذه الحركة العلمية الضخمة حاضرة فى الأذهان عند الحديث عن أصالة الفكر عند المسلمين ، تلك الأصالة التى ينكرها أو يتجاهلها بعض الباحثين فى تاريخ هذا الفكر ، مركِّزين النظر والاهتمام على بعض الروافد الأجنبية التى اتصلت به فى مرحلة من مراحل نموه ، مؤكدين أنه لولا تلك الراوفد لما تكوَّن هذا الفكر أصلا .

وتجدر الإشارة - هنا - إلى هذه الظاهرة التى برزت فى البيئة العربية ثم الإسلامية بتأثير الإسلام ، تلك البيئة التى كانت الكتابة فيها كالعملة النادرة ، ولم تكن للكتب ولا للمؤلفات ذِكْر ، ولعلها - إن وُجدت - تسجِّل قصيدة أو معلَّقة . وغالب ما لديهم من الحكمة يُحفَظُ عن طريق الرواية الشفهية التى لا تكفى - وحدها - لإنشاء علم ذى منهج أو فن مركب ، أو فلسفة كاملة . ثم فجأة يأتى الإسلام : معجزتُه الأولى كتاب ، أول آياته تأمر بالقراءة ، وبين ثناياه تتكر لفظة العلم ومشتقاتها كما لم تتكرر كلمة أخرى سوى لفظ الجلالة . وبنورٍ من القرآن ، وبنور من السنة تتفجَّر فى قلوب الصحابة - رضوان الله عليهم - ينابيع العلم ، فيظهر منهم الفقيه والمفسر ، وينبغ فيهم أهل القضاء والافتاء والإدارة ، وعلى أيديهم يتربى جيل التابعين ، وتتتابع الأجيال ، فإذا بنا أمام أجيال من العلماء الكبار الذين يدونون علوم الإسلام دون أن يكون لهم سابق عهد بعلوم أجنبية ، بل إن بعض ما ألفوه وكتبوه كان غير مسبوق

(1) أحمد أمين : ضحى الإسلام ٢ - ١٩ ط مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٩ .

أصلا وقد لاحظ عدد من مؤرخي الفكر عند المسلمين أن هذا الإنتاج العلمي قد نما بسرعة غير معتادة ، ومن هؤلاء روزنتال الذي قال «إن العلم يبدأ قليلا ثم يكبر غير أن حجم الإنتاج العلمي في الإسلام كان سريعا جداً»(١) .

كما لاحظ بعضهم أنه يتّسم بالطفرة وأنه أشبه بمعجزة ليس لها نظير في تاريخ البشرية ، ومن هؤلاء زيجريد هونكه التي قالت «إن هذه الطفرة العلمية الجبارة التي نهض بها أبناء الصحراء ، ومن العدم ، من أعجب النهضات العلمية الحقيقية في تاريخ العقل البشري .. وإن الإنسان ليقف حائرا أمام هذه المعجزة العقلية الجبارة ، هذه المعجزة العربية التي لا نظير لها والتي يحار الإنسان في تعليلها وتكييفها ، إذ كيف كان من المستطاع أن شعبا لم يسبق له أن يلعب دورا أساسيا أو ثقافيا من قبل ، يَظْهر بَغتةً إلى الوجود ، ويُسمِع العالم صوته ، ويُملي عليه إرادته ، ويفرض عليه تعاليمه ... إن هذه المنزلة التي بلغها العرب أبناء الصحراء لم تبلغها شعوب أخرى كانت أحسن حالا وأرفع مكانة»(٢) .

وإننا لنتساءل هنا : هل يمكن تفسير هذه الظاهرة التي تتسم بالطفرة والإعجاز إذا تجاهلنا تأثير الإسلام ؟ وهل يمكن أن نتجاهل تأثير القرآن والسنة في نشأة ونمو هذه الظاهرة ؟ إن الإنصاف ليقتضي أن نذكر أنه لا يمكن أن نتجاهل أثر القرآن الكريم والسنة النبوية في هذه النهضة العظيمة التي نقلت العرب – والمسلمين – تلك النقلةَ العظمى في التاريخ . إن كتاب الله في العالم الإسلامي – كما يقول الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور «قاموس للنحاة واللغويين ، ومثار فلسفة للباحثين والمفكرين ، وذكر يتقرب به المبتهلون

---

(١) فرانز روزنتال : علم التاريخ عند المسلمين ص ١٠٢ ترجمة د. صالح أحمد العلي ، مؤسسة الرسالة، بيروت ط ٢ – ١٩٨٣ .

(٢) هونكه : شمس الله على الغرب ، ترجمة د.فؤاد حسنين علي – دار المعارف ٦٩ ، ص ٢٣٨ .

والمتضرعون ، وقانون يرجع إليه المشرعون ، وعقيدة يحتج بها المتكلمون ...»[1] .

فالفكر الإسلامى له مصادره القرآنية التى انبثق عنها وانطلق منها . ومن الظلم له أن يوصف بأنه كان صدى لمصادر خارجية[2] .

وإن توثيق الصلة بعلوم الإسلام ، ودراستها دراسة متأنية لتكشف عن أصالة هذه العلوم ، وتوضح عناصر الجدة والعمق فيها ، وتبين ما أسهمت به بعض علومها من دور إيجابى فى بناء الفكر والحضارة الإسلامية ، بل فى الحضارة الإنسانية على وجه العموم .

***

(١) فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ١-٥٩ ، ويمكن أن نضيف - الحديث النبوى إلى القرآن الكريم فى كل ما ذكر ، وانظر ما نقلناه عن سارتون منذ قليل .

(٢) سنعود - مرة أخرى - إلى هذه المسألة ، عند الحديث عن تأثير حركة الترجمة ، كى تزداد الفكرة وثاقة ورسوخا .

## المبحث الثانى

### «الترجمة»

تُعَد الترجمة من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية فى القرون الأولى للإسلام حدثا من أهم الأحداث فى تاريخ الفكر الإنسانى ، وذلك لما اتسمت به هذه الترجمة من شمول ، ولما ترتب عليها من آثار تجعلها جديرة بالعناية والاعتبار . ويمكن القول بأنه لا يكاد يضارعها أو يقاربها – من حيث الاهمية – حركة أخرى من حركات الترجمة إلا ما كان من ترجمة العلوم العربية إلى اللغة اللاتينية فى القرن الثالث عشر وما بعده ، وهى تلك الترجمة التى كانت ذات أثر بعيد فى النهضة الأوربية الحديثة .

على أن الترجمة إلى اللغة العربية لها – كذلك – أهمية خاصة ، تتمثل فى أن تلك الترجمة كانت هى الوسيلة إلى نقل الفلسفة اليونانية – بفروعها المختلفة – إلى اللغة العربية ، لأن هؤلاء الذين اطلق عليهم لقب «الفلاسفة» بين المسلمين لم يطلعوا على فلسفة اليونان بلغتها الاصلية ، وإنما عرفوها مترجمة إلى اللغة العربية من اليونانية أو السريانية ، ومن ثم كانت الترجمة هى وسيلتهم إلى التعرف على هذه الفلسفة .

ومن الحق أن بعض نصوص المصادر القديمة تتضمن إشارات إلى أن بعض هؤلاء الفلاسفة كانوا على علم ببعض اللغات التى تمت الترجمة منها إلى العربية ، ومنها قول ابن جلجل عن الكندى «وترجم من كتب الفلسفة الكثير، وأوضح منها المشكل ..»[1] وقول القفطى عنه إنه نقل كتابا فى الجغرافيا

(١) ابن جلجل : طبقات الأطباء والحكماء تحقيق فؤاد سيد ، مؤسسة الرسالة ط٢ / ١٩٨٥ ص ٧٣ ويجعله صاعد الأندلسى أحد حذاق التراجمة انظر طبقات الأمم تحقيق لويس شيخو، المطبعة الكاثوليكية – بيروت ١٩١٢ ص٤٧ .

لبطليموس إلى العربية نقلا جيدا[1] ويصفه ابن أبى أصيبعة بأنه من حذاق التراجمة[2] وقد اختلف رأى المحدثين حول هذه المسألة ، فبعضهم يرتضى ما ذهبت إليه هذه المصادر القديمة[3] وبعضهم يرى أن الترجمة قد جاءت لديهم بمعنى واسع ، يقصد به عرضُ الآراء الفلسفية الأجنبية باللغة العربية ، أو أن المقصود بذلك هو إصلاح التراجم ، التى كان يقوم بها أحيانا مترجمون لا يحسنون عرض الأفكار المترجمة فى لغة عربية سليمة واضحة[4] وقد وجد مثل هذا الإختلاف فيما يتعلق بابن رشد أيضا ، فقد وُصف بأنه كان يعرف اليونانية ، وأنه ترجم بعض كتب ارسطو عنها مباشرة ، على حين أن مراجعة كتبه تدل على أنه قد عرف هذه الكتب من الترجمات التى جرت من قبله لتراث أرسطو[5] ، وما قيل عن الكندى وابن رشد ينطبق على سواهما من

(١) انظر : القفطى : اخبار العلماء بأخبار الحكماء ، دار الآثار للطباعة والنشر والتوزيع ، لبنان ، د. ت ص ٦٩ ، ٧٠ .

(٢) عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، تحقيق د/ نزار رضا ، مكتبة الحياة - بيروت ، د. ت ص ٢٨٦ .

(٣) على رأس هؤلاء : الشيخ مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، دار إحياء الكتب العربية ط١/١٩٤٥ وهو يصفه بأن تعلم اليونانية وترجم بها وأنه ربما كان عارفا بالسريانية انظر ص٢١، ٢٢ ، وانظر : رأى ماكس مايرهوف فى : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ، ترجمة د/ عبد الرحمن بدوى ، دار النهضة العربية ط٣/١٩٦٥ ص ٥٩ ، ٦٠ حيث يقرر أنه كان يعرف اليونانية ولكن دوره كمترجم مجهول تماما .

(٤) وعلى رأس هؤلاء د/ محمد عبد الهادى أبو ريده ، د/ عبد الرحمن بدوى ، وهما يناقشان عبارات المصادر القديمة ، ويفسرانها بأنها ليست حاسمة فى الدلالة على معرفته باللغات الأجنبية انظر : مقدمة تحقيق رسائل الكندى الفلسفية ، دار الفكر العربى ط١/١٩٥٠ جـ ١ من المقدمة ص٩ وانظر هامش ٣ ص١٧٢ ويناقش د/ بدوى هذه المسألة مناقشة مفصلة فى: دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى الانجلو المصرية ٢٠/١٩٦٧ ١٧٤ - ١٨٨ ، ويرى د/ أحمد فؤاد الأهوانى أنه كان يعرف السريانية ولكنه لم يترجم عنها بنفسه انظر : الكندى فيلسوف العرب ، ضمن سلسلة إعلام العرب ، د. ت ص٦٣ .

(٥) انظر : ارنست رينان : ابن رشد والرشدية ، ص ٦٤ - ٦٨ .

الفلاسفة ، مما يجعل الترجمة هى وسيلتهم إلى العلم بهذه الفلسفة التى تعلموها واشتهروا بها .

يضاف إلى ذلك أن الدراسة المستوعبة لحركة الترجمة القديمة يمكن أن تقدم لنا دروسا وخبرة نافعة ، يمكن الاستهداء بها فى رسم الطريق الأمثل لحركة الترجمة الحديثة التى تتم فى العالم العربى بعد التقائه بالحضارة الأوربية الحديثة بعد الحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨ - ١٨٠١) وقد بدأت تلك الترجمة بداية قوية فى عهد محمد على الذى أرسل البعثات إلى أوربا ، وقام العائدون من هذه البعثات بترجمة كثير من الكتب الحربية والعلمية والرياضية ، وشئ من الكتب الأدبية[1] ولكن الترجمة لم تحافظ - فيما بعد - على هذه الوجهة العملية التى تمد الحياة العربية بهذا الرافد الذى يساعدها على الخروج من حالة التدهور التى انحدرت إليها ، ويعمل على نهضتها وقوتها ، بل إنها اتجهت ، بدلا من ذلك ، إلى ترجمة الكتب النظرية والأدبية التى استأثرت بالجهد الأعظم ، مما دعا بعض المشتغلين بالعلوم الطبيعية إلى المناداة بتصحيح مسار الترجمة ، لتنال العلوم العملية التطبيقية حظها الضرورى منها[2] وهذا درس من دروس حركة الترجمة القديمة يمكن أن تضاف إليه دروس أخرى .

وسنقسم الحديث عن هذه الترجمة إلى فقرات على النحو التالى :

---

(١) راجع مثلا - د/ جمال الدين الشيال : تاريخ الترجمة والحركة الثقافية فى عصر محمد على. دار الفكر العربى ١٩٥١ ، الملحق الأول بآخر الكتاب بعد ص ٢٢٨ وهو فى عشرين صفحة، ثم بيانا بأعداد ماترجم فى كل علم من العلوم ، وهو فى ص ٣٨ من الملاحق ثم تحليلا له فى ص٣٩ ومابعدها .

(٢) انظر مقدمة د/ محمد أحمد الغمراوى ، ود/ أحمد عبد السلام الكردانى لترجمة كتاب : إن داس اندريد : من اسرار الفطرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ط١/١٩٤٧ ص : هـ وانظر : ص : و وما بعدها حيث يقدم المترجمان تفسيراً لأسباب غلبة الاتجاه الأدبى على العلمى فى الترجمة ، وتوجد دروس أخرى يمكن استخلاصها من المقارنة . وانظر المقدمة .

**أولا : مراحل الترجمة :**

تحدثنا المصادر عن أن أول ترجمة إلى اللغة العربية بعد الإسلام كانت على يد خالد بن يزيد بن معاوية وتحت اشرافه (٨٥هـ) ويذكر ابن النديم ذلك فيقول «كان خالد بن يزيد بن معاوية يسمى حكيم آل مروان (؟) وكان فاضلا فى نفسه وله همة ومحبة للعلوم ، خطر بباله الصنعة (علم الكيمياء) فأمر باحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر ، وقد تفصح بالعربية ، وأمرهم بنقل الكتب فى الصنعة من اللسان اليونانى والقبطى إلى العربى . وهذا أول نقل كان فى الإسلام من لغة إلى لغة»[1] .

ولما تولى عمر بن عبدالعزيز (١٠١هـ) خلافة المسلمين وجد فى خزائن الكتب كتابا كان قد تُرجم من قبل على يد طبيب يهودى يسمى ماسرجويه ففكر فى إخراج الكتاب إلى الناس لينتفعوا به . غير أنه – لورعه وتقواه – خشى أن يكون فى ذلك مأثم ، لأن ذلك ربما أدى إلى انشغال الناس بما ليس من علوم المسلمين التى ترجع إلى كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، ولهذا وضعه فى مصلاه واستخار الله فى إخراجه للمسلمين لينتفع به ، فلما تم

(١) ابن النديم «محمد بن اسحاق» : الفهرست ،ص ٣٣٨ وانظر : رسائل الجاحظ ، تحقيق حسن السندوبى ، الرحمانية ١٩٣٣ ص٩٣ حيث يشير الجاحظ إلى ذلك ، وانظر كذلك : شمس الدين الشهر زورى : تاريخ الحكماء (نزهة الأرواح وروضة الأفراح ) تحقيق د/ عبد الكريم أبو شويرب ، طبع جمعية الدعوة الإسلامية العالمية ، ليبيا – ١٩٨٨ ص ٥٥ وهو يصف خالدا بأنه فعل ذلك لهوس كان له فى الصنعة ، وتنسب إلى خالد مؤلفات فى الكيمياء انظر : الفهرست : ٤٩٧ ، ٤٩٨ ، وفاضل خليل إبراهيم : خالد بن يزيد طبع بغداد ١٩٨٤ ص ١٤٤ ومابعدها ، ديلاسى أوليرى : الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ، ترجمة د/ تمام حسان ، طبع المؤسسة المصرية لعامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ١٩٦١ ص٩٧ ومراجع أخرى ، ويلاحظ أن وصف هذا النقل بأنه أول نقل فى الإسلام مقصود به النقل العلمى الثقافى ، وهو يختلف عن تعريب الدواوين الذى تم فى عهد عبد الملك بن مروان .

له فى ذلك أربعون يوما أخرجه إلى الناس وبثه فى أيديهم[1].

ولما انقضى عهد الدولة الأموية وجاء عهد الدولة العباسية نالت الترجمة اهتماما ملحوظا على يد خلفاء تلك الدولة وفى طليعتهم الخليفة المنصور (١٥٨هـ) الذى عمل على إحضار الأطباء من مراكز العلم المعروفة عندئذ فى جند يسابور وغيرها إلى بغداد التى أسسها وجعلها عاصمة الدولة ، كما شجع المترجمين على القيام بالترجمة وانفق عليهم بسخاء ، على الرغم من شهرته بالبخل ، حتى إنه كان يلقب بأبى الدوانيق[2] وفى عهده ترجم عن الهندية كتاب يسمى «السند هند» وهو كتاب فى الفلك يتحدث عن حركات النجوم والكواكب . كما ترجمت بعض الكتب من الفارسية ومن بينها كتب ترجمها عبدالله بن المقفع[3] وقد اهتم بالترجمة كذلك هارون الرشيد (١٩٣هـ) الذى كان له عناية بترجمة الكتب الطبية . وكان من أشهر المترجمين فى عهده مترجم يدعى منكا وكان يترجم من اللغة الهندية السنسكريتية ومترجم آخر يسمى يوحنا بن ماسويه الذى «ولاه الرشيد ترجمة الكتب الطبية القديمة لما وجدها بأنقره وعمورية وسائر بلاد الروم حين افتتحها المسلمون .

---

(١) انظر : ابن جلجل طبقات الأطباء والحكماء ص ٦١ ، والقفطى : اخبار العلماء ص ٢١٣ وإذا صحت هذه الرواية فإنها تدل على أن عمر قد بلغ الغاية فى الورع والتحرج . لأن ترجمة كتاب فى الطب ليست مما ينهى عنه الإسلام ، الذى أمر بالتداوى من الأمراض ، وهو يتقبل مايحقق هذه المصلحة التى تتفق مع مقاصد الشريعة ، وإنه ليثير الدهشة أن يوصف عمر بن العزيز من أجل مسلكه هذا ومايشبهه بأنه كان ممن يسروا سبيل الفتنة اليونانية انظر : د/ على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، واكتشاف المنهج العلمى فى العالم الإسلامى ، دار المعارف ط٤/ ١٩٧٨ ص٥ .

(٢) انظر : ابن كثير : البداية والنهاية . تحقيق د/ أحمد أبو ملحم وآخرين ، دار الكتب العلمية بيروت ط٣/١٩٨٧ - جـ ١٠/١٠٥ وانظر كذلك ١٠/١٠١ ، ١١٦ .

(٣) انظر : القفطى : اخبار .. ١٦٥ ، ١٧٧ ، ١٧٨ وكذا أوليرى : مرجع سابق ١٢٦ وكاراديفو : ابن سينا : ترجمة عادل زعيتر ، دار بيروت للطباعة والنشر ط ١/١٩٧٠ . ص٦٣ ، ٦٤ .

ووضعه أميناً على الترجمة ورتب له كُتّابا حذاقا يكتبون بين يديه»[1] وفى عهده كان البرامكة الذين اهتموا بالترجمة أيضا[2] .

وكان أكثر خلفاء الدولة العباسية اهتماما بالترجمة الخليفة المأمون (٢١٨هـ) ويرجع ذلك إلى أسباب متعددة من بينها مقدرته الفائقة على النقاش والمجادلة ، ورغبته العميقة فى طلب العلم ، وتحصيله الوافى لبعض العلوم حتى أنه ألف بعض الكتب فى مسائل تتعلق بالعقيدة . وابنُ النديم يصفه بأنه «أعلم الخلفاء بالفقه والكلام ... وله من الكتب كتاب جواب (أحد الملوك) فيما سأل عنه من أمور الإسلام والتوحيد .... رسالته فى أعلام النبوة[3] .

وربما كان لصلته بالمعتزلة[4] واقتناعه بأفكارهم الكلامية أثر فى الاهتمام

(١) انظر : القفطى : اخبار ..٢٤٨ ، ٢٤٩ وكذا ابن أبى أصيبعة ص٢٤٦ وأوليرى ٦٠ ، والخبر على هذا النحو غير صحيح ؛ لأن انقرة وعمورية لم تفتحا فى عهد الرشيد الذى توفى ١٩٣هـ وانما فتحتا فى عهد المعتصم الذى ولى الخلافة بعد المأمون وتم الفتح سنة ٢٢٣ هـ انظر: البداية والنهاية ١٠/٢٩٩ - ٣٠١ .

(٢) انظر نماذج لذلك فى الفهرست ص : ٣٤١ ، ٣٤٢ ، ٤٨٤ .

(٣) الفهرست : ١٦٨ .

(٤) انظر فى صلته بالمعتزلة : البداية والنهاية ١٠/٢٨٧ ، ٢٩١ ويقال ان من شيوخه بشر المريسى وأحمد بن أبى دؤاد ، وانظر : ابن خلكان : وفيات الاعيان ، تحقيق د/ إحسان عباس دار صادر بيروت ٢/٨٤ . ٦/ ١٤٨ . وكان لأحمد بن أبى دؤاد غلبة على المعتصم والواثق أيضا انظر تاريخ اليعقوبى ، دار صادر ٢/٤٧٨ ، ٤٨٣ ويقول البغدادى إن الذى دعاه إلى الاعتزال هو ثمامة ابن الأشرس انظر : الفرق بين الفرق ، تحقيق الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد ، مطبعة صبيح د.ت ص١٧٣ ، وتصله بعض المراجع بالعلاف ، وبالفوطى الذى كان يجلّه ويقدره انظر : الشيخ محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية . دار الفكر العربى ، د.ت ص١٣ ، ١٣٦ ، ١٤٢ ، ١٥٠ ، وانظر للمسألة أيضا: السبكى : «عبد الوهاب بن تقى الدين» : طبقات الشافعية ، طبعته بالأوفست : دار المعرفة لبنان ١/ ٢٠٦ وباترن « ولتر . م» أحمد بن حنبل والمحنة ، ترجمة وتقديم الأستاذ عبد العزيز عبد الحق . دار الهلال ١٩٥٨ ص ٩٥ ، ٩٨ وقارن بمقدمة المترجم ص٢٢ ، ٢٤ ود / هدارة «محمد مصطفى» : المأمون الخليفة العالم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥ ص٢٤٤ - ٢٤٨ ثم ٢٥٦ ومابعدها .

بالترجمة وعلومها وبخاصة ما كان منها ذا طابع عقلى ؛ لأن هذه العلوم – فى ظنه – قد تكون عونا على النقاش والمجادلة والدفاع عن العقيدة بالمنطق والبرهان العقلى ، وربما كان من أسباب ذلك أيضا أن المأمون كان يتقن اللغة العربية وعلومها وكان يعرف اللغة الفارسية التى كان على صلة بها بسبب أن أمه كانت فارسية ، ولعله أراد أن يضيف إلى ما يعرفه من هذه العلوم دائرة المعارف اليونانية حتى تكتمل الوان ثقافته ، ومن أجل ذلك «طمحت نفسه الفاضلة إلى درك الحكمة ، وسمت به همته الشريفة إلى الإشراف على عموم الفلسفة»(١) ، ولذلك اهتم المأمون ببيت الحكمة وجعل فيه المترجمين ومن يقومون بإصلاح الترجمات ، ثم إنه اوفد بعثات إلى بلاد الروم لتختار له الكتب التى يمكن ترجمتها إلى اللغة العربية بعد أن استأذن ملك الروم فى أن يسمح لهؤلاء بالاطلاع على ما لديه من الكتب القديمة المخزونة فأذن له ، فلما رجع أعضاء هذه البعثة إلى المأمون أطلعوه على ما أحضروه من الكتب فأمرهم بنقله إلى اللغة العربية(٢) ويبدو أن المأمون قد أعجب ببعض هذه الكتب اعجابا عظيما دفعه إلى الإشادة بها والتأكيد على ضرورة دراستها ، وينسب إليه أنه قال إن من لم يقرأ كتاب أقليدس فى الهندسة لا يعد مهندسا ألبتة . وهو يوضح سبب ذلك بقوله عن هذا الكتاب إنه أصل الهندسة وهو للهندسة بمثابة حروف الأبجدية للكتابة(٣) .

ولم يقتصر الاهتمام بالترجمة على المأمون وحده بل إن عدوى الاهتمام بها قد انتقلت إلى بعض الأسر ذات المكانة فى عهده ، ومن هذه الأسر أسرة بنى موسى بن شاكر ، وقد بذل أبناء هذه الأسرة كل جهد مستطاع فى جلب

---

(١) القفطى : اخبار ١٧٨ وانظر : صاعد الأندلسى : طبقات الأمم ص ٤٧ . وانظر : د/ هدارة مرجع سابق ص٢١ – ٢٢٩ .

(٢) الفهرست : ٣٣٩ .

(٣) القفطى : اخبار .... ٢٨٨ ، وانظر : كاراد يفو : ابن سينا ٦٥.

الكتب القديمة ، وإرسال البعثات لاحضارها ، والإنفاق بسخاء على ترجمتها ويقول ابن النديم والقفطى إن أولاد بنى موسى ابن شاكر عينوا جماعة من المترجمين من بينهم حنين بن اسحاق وجبيش بن الحسن وثابت بن قرة وكانوا يعطونهم فى الشهر خمسمائة دينار للنقل والترجمة[١] ويوضح لنا الإنفاق السخي تلك الرغبة العميقة التى كانت تتحلى بها تلك الأسرة التى أسهمت إسهاما واضحا فى العناية بالترجمة والمترجمين .

وإذا كانت الترجمة قد بلغت أوجها وعاشت عصرها الذهبى فى عهد المأمون فإن الاهتمام بها بعده لم ينقطع ، بل ظل قائما وكان لتأسيس بيت الحكمة أثر فى استمرار حركة الترجمة كما أن بعض من عاصروا المأمون من المترجمين قد عاشوا بعد عصره واستمرت جهودهم فى دفع عجلة الترجمة ، ولكن الترجمة قد صارت – مع ذلك – أقل اندفاعا ، وابطأ حركة ، وإن كانت قد اتجهت نحو التدقيق والاتقان الذى أدى إلى التمحيص فى الترجمة ؛ لأن العرب فى ذلك العهد كانوا كما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوى «قد تجاوزوا مرحلة العمل السريع وترجمة كل مايمكن ترجمته ، تلك المرحلة التى تقع فى عهد المأمون والمتوكل ، إلى مرحلة التدقيق والترف ، بحيث لم يعودوا يثقون بتلك الترجمات السريعة التى نشأت تحت حمية الرواد الأول للتراث اليونانى من مترجمين وامراء قاموا على رعاية هؤلاء المترجمين[٢] وكان من الظواهر البارزة فى تلك المرحلة تعدد ترجمات بعض الكتب حتى لقد ترجم بعضها أربع مرات ، وكان ذلك من نصيب بعض الكتب المنطقية لارسطو[٣]

(١) الفهرست : ٣٣٩ – ٣٤٠ ، والقفطى : ٢٤ ، ١١٩ ، ٢٠٨ وابن أبى أصيبعة ٢٦٠ .

(٢) انظر : تقديم د/ عبد الرحمن بدوى لتحقيق : منطق أرسطو ، نشر وكالة المطبوعات بالكويت ، دار الفكر – بيروت ط١/ ١٩٨٠ حـ ١/ص ٨ .

(٣) السابق ١/ ٧ .

ومنها كتاب العبارة والنفس له أيضا ، وكتاب طيماوس لافلاطون وكتاب الرسائل السوفسطائية[1] .

**ثانيا : أسباب الترجمة :**

تضافرت على قيام حركة الترجمة وتشجيعها عوامل متعددة نشير من بينها إلى مايلي :

(١) إن الترجمة اتجهت فى بداية امرها إلى العلوم ذات الفائدة المؤكدة أو المرجوة ، فمن العلوم ذات الفائدة المؤكدة علوم الطب والفلك والحساب التى لم ير المسلمون بأسا ولاحرجا فى ترجمتها لما لها من نفع محقق ، فالطب وسيلة لشفاء الأمراض أو تخفيف آلامها ، وقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم يحث علي التداوى معللا ذلك بأن الله لم يخلق داء إلا خلق له دواء إلا الهرم[2] ، ولذلك كانت ترجمة الكتب الطبية موضع عناية الخلفاء ، كما كان

---

(١) انظر الفهرست فى مواضع متفرقة منها ٣٤٤ ، ٣٤٤ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩ ، ٣٥١ ، ٣٥٢ ، ٣٧٤ وكاراديفو : ابن سينا ٦٤ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩ ، الخ .

(٢) ورد فى هذا المعنى أحاديث كثيرة منها مارواه البخارى عن أبى هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ماأنزل الله داء إلا أنزل له شفاء صحيح البخارى كتاب الطب ، باب ماأنزل الله داء إلا أنزل له شفاء ، ١١/٧ ، ١٢ وروى مسلم عن جابر : «لكل داء دواء» صحيح مسلم بشرح النووى ، تحقيق عبد الله أبو زينة طبعة الشعب . كتاب السلام باب لكل داء دواء واستحباب التداوى وقال فى شرحه النووى ، «وفى هذا الحديث إشارة إلى استحباب التداوى ، وهو مذهب أصحابنا وجمهور السلف وعامة الخلف ، قال القاضى : فى هذه الأحاديث جمل من علوم الدين والدنيا وصحة علم الطب ، وجواز التطبب فى الجملة..» ٥١/٥ وانظر فى استثناء الهرم :صحيح الترمذى و حققه وصححه عبدالرحمن محمد عثمان دار الفكر لبنان كتاب ابواب الطب ، باب ما جاء فى الدواء والحث عليه ٢٥٨/٣ قال : وفى الباب عن ابن مسعود وأبى هريرة وأبى خزامة عن ابيه وابن عباس وانظر مسند أحمد ، طبع المكتب الإسلامي – بيروت ط ١٩٨٣/٤ جـ٤/٢٧٨ إلى أحاديث أخرى كثيرة .

للأطباء الذين كانوا – معظم الوقت – من اليهود والنصارى ، مكانة عظمى فى الدولة ، وكان هؤلاء الأطباء يصحبون الخلفاء فى سفرهم وإقامتهم ومن أشهر هؤلاء الأطباء بختيشوع الذى خدم عددا كبيرا من الخلفاء ، ابتداء من عهد الرشيد «وكسب بالطب مالم يكسبه مثله ، وكانت الخلفاء تثق به على أمهات أولادها»[1] .

أما الفلك فكان وسيلة يستعان بها على اداء بعض الفرائض الشرعية كتحديد اتجاه القبلة فى الصلاة ، وكتحديد أوائل الشهور العربية وأواخرها لما لذلك من علاقة بالصيام والأعياد والنذور والحج ، وقد كان للحساب فائدة أيضا لأنه كان يعين على تحديد نصاب الزكاة وتوزيع المواريث[2] .

وإذا كانت علوم الطب والفلك والحساب محققة الفائدة فلقد كانت توجد إلى جانبها علوم ذات فائدة ترجى من ورائها . وينطبق هذا على علم الكيمياء التى كان يعتقد – فى ذلك الوقت – أنها قادرة على تحويل المعادن إلى ذهب ، ولذلك كانت موضع العناية لأنها ربما تحقق لصاحبها الغنى والثروة من أقصر طريق ، وقد كان خالد بن يزيد بن معاوية – الذى قيل عنه إنه كان أول من اهتم بالترجمة – ممن اهتم بالكيمياء وفى ذلك يقول عنه ابن النديم «الذى عنى بإخراج كتب القدماء فى الصنعة «الكيمياء» خالد بن يزيد بن معاوية .. وهو أول من تُرجم له كتب الطب والنجوم «الفلك» وكتب الكيمياء .. يقال إنه قيل له : لقد فعلت أكثر شغلك فى طلب الصنعة فقال خالد : ما أطلب بذلك إلا أن أغنى أصحابى واخوانى «إنى طمعت فى الخلافة

---

(1) الفهرست : ٤١٣ وانظر نماذج لهؤلاء الأطباء المشتغلين بالترجمة والمتصلين بالخلفاء ، لدى القفطى : ١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٦٦ ، ١٦٩ ، ٢٦٦ ، ٢٨٥ وانظر : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٨٨ .

(2) انظر : أحمد أمين : ضحى الإسلام . مكتبة النهضة المصرية ط ٩/١٩٧٧ جـ١/٢٦٨ – ٢٧٤ .

فاختزلت دونى (لان بنى أمية رفضوا أن يجعلوه خليفة عليهم وجعلوا الخلافة فى فرع مروان ابن الحكم) فلم أجد منها عوضا إلا أن أبلغ آخر (أى غاية) هذه الصناعة فلا أحوج أحدا عرفنى يوما أو عرفته إلى أن يقف بباب سلطان : رغبة أو رهبة[1] ، وهكذا كانت الفائدة المؤكدة أو المنتظرة عاملا من عوامل تشجيع الترجمة .

(٢) كان للخلفاء دور كبير فى الاهتمام بالترجمة وفى مكافأة المترجمين وتشجيعهم ، وقد أشرنا من قبل إلى ماكان للمنصور والرشيد والمأمون من تأثير فى النهوض بالترجمة وبذل الجهود لتوسيع نطاقها ، وقد بدا هؤلاء الخلفاء احيانا كما لو كانوا قد وضعوا على عاتقهم مهمة نقل التراث الاجنبى إلى اللغة العربية . وربما أحس بعضهم بشىء من التردد ازاءها أو على الأقل ازاء بعض العلوم المترجمة ، لكنه نفض هذا التردد عندما اقتنع بجدوى هذه الترجمة . وينطبق ذلك على الخليفة المنصور الذى تحكى الحكايات عن بخله وتقتيره وتحايله لجمع المال والاحتفاظ به . غير أن هذا الخليفة لما اقتنع بأن الترجمة ستعين المسلمين على مجادلة خصومهم ودفع شبهاتهم أنفق على المترجمين بسخاء ، كما أن جهود المأمون فى دفع الحركة الترجمة مشهورة معروفة ، فهو الذى أرسل البعثات لاحضار الكتب ، وهو الذى نظم بيت الحكمة وانفق - بإسراف - على المترجمين ، ولاشك أنه كان لهذا الاهتمام البالغ أثر فى إن يهتم بالترجمة غيره من كبار المسئولين فى الدولة ، ومن العائلات الغنية فيها كما سبق القول قريبا .

(٣) كان المترجمون أنفسهم أصحاب مصلحة مؤكدة تعود عليهم من وراء الترجمة وتتمثل هذه المصلحة فى المنفعة المادية المالية حيث كانت الترجمة سببا فى إغداق الأموال عليهم فى صورة مجزية أحيانا أو فى صورة

---

(١) الفهرست : ٤٩٧ .

ماكانوا يأخذونه من مكافآت سخية قد تصل فى بعض الأحيان إلى حد أن توزن الكتب التى يترجمونها بالذهب[1] وإلى جانب هذه المنفعة المادية كانت توجد المكانة الأدبية والمنزلة الاجتماعية التى كانت لهؤلاء المترجمين لدى الخلفاء ولدى كبار رجال الدولة الذين كانوا ينظرون إلى القائمين على الترجمة باحترام شديد ، لأن هؤلاء كانوا هم الوسيلة التى عن طريقها عرف المسلمون تراث الأمم السابقة وحضارتها ، وكان هؤلاء كأنهم يحتكرون تلك المعرفة التى لم يشاركهم فيها إلا من كان على طريقتهم ، ومن ثم كان هؤلاء كأنهم الاساتذة أو أهل الاختصاص فى هذا المجال ، ومن شأن هذا التفرد والندرة أن يجعلا لهم من المكانة ماليس لغيرهم . على أنه كان لبعض هؤلاء المترجمين - كابن المقفع مثلا - أهداف خاصة كانت الترجمة وسيلة إلى تحقيقها ، ويظهر ذلك من ترجمته لكتب لم يكن المسلمون بحاجة إليها كترجمته لآراء مزدك الوثنية الإباحية[2] .

---

(١) ابن أبى أصيبعة ص ٢٦٠ وكان بعضهم يكتب الكتاب بخط غليظ فى أسطر متفرقة على ورق سميك ليعظم حجم الكتاب ويثقل وزنه لتزداد المكافأة عليه انظر المرجع نفسه ٢٧٠، ٢٧١ وكان محمد بن عبدالملك الزيات يعطى النقلة والنساخ فى كل شهر ألفى دينار انظر المرجع نفسه ٢٨٤ .

(٢) الفهرست : ١٧٢ من أجل هذا ومثله وصف ابن المقفع بالزندقة ، حتى نسب إلى الخليفة المهدى العباسى أنه قال عنه : ما وجد كتاب زندقة إلا وأصله من ابن المقفع ومطيع بن اياس ويحيى بن زياد . البداية والنهاية ٩٨/١٠ ، وكذا وفيات الأعيان ،١٥١/٢ ونسب إلى الجاحظ أنه قال عن هؤلاء الثلاثة إنهم متهمون فى دينهم : وفيات الأعيان فى الموضع السابق ، وكتب القاسم الرسى الإمام الزيدى (٢٤٦هـ) رسالة فى الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع انظر د/ محمد عمارة فى تقديمه لرسائل العدل والتوحيد ، دار الشروق ط١/١٩٨٧ جـ١/ص ٢٣ ويجعله البيرونى زنديقا من أصحاب مانى ، ويتهمه بعدم الأمانة فى الترجمة وأنه قصد إلى تشكيك ضعفاء العقيدة فى دينهم كى يمكن دعوتهم إلى مذهب المنانية انظر : تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة فى العقل أو مرذولة ، ص ١٢٣ ، ٢٢٠ ويدافع عنه القفطى الذى يقول : ألفاظه حكيمة ومقاصده من الخلل سليمة . أخبار ـ

وكان بعض الذين اشرفوا على ترجمة الكتب أو شجعوا عليها متهمين بالزندقة أو الشعوبية وينطبق ذلك على يحيى بن خالد البرمكى فى عهد الرشيد وعلى سهل بن هارون وعلان الشعوبى فى عهد المأمون وابن وحشية النبطى[1] .

وليس بمستبعد أن يكون لهؤلاء المترجمين – الذين كانت أغلبيتهم الساحقة من غير المسلمين – أهداف خاصة من وراء الترجمة . فلم يكن هؤلاء ممن يعنون بالفكر الإسلامى المتمثل فى تلك العلوم العربية الإسلامية التى نشأت حول القرآن والسنة ، بل إن اهتمامهم كان متجها إلى تلك العلوم الأجنبية التى بذلوا الجهد فى معرفتها والتفوق فيها ، ويبدو أنهم أرادوا أن يشاركهم المسلمون الإعجاب بما يعجبون به ، وعندئذ لن تكون عنايتهم مقصورة على علومهم الإسلامية وحدها ، بل سيقاسمها فى هذه العناية تلك العلوم الجديدة التى وفدت إليهم عن طريق الترجمة ، ولعله مما يتفق مع هذا التفسير – من بعض جوانبه – أنه شاعت بين المسلمين بعض الروايات التى تصور ترجمة الفلسفة إلى اللغة العربية وكأنها عمل مدبر ، مقصود به الهجوم على الشريعة والطعن فيها ؛ لأنه «مادخلت هذه العلوم على دولة شرعية إلا

---

= ص ١٤٨ ، ١٤٩ وقد عرض د/ محمد غفرانى الخراسانى فى كتابه : عبدالله بن المقفع . طبع الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٥ لاتهام ابن المقفع بالزندقة ، وناقش أدلة القائلين بذلك انظر ٧٨ – ٩٥ ثم انظر ضحى الإسلام ٢٢٣/١ – ٢٢٧ .

(١) انظر للبرمكى : جلال الدين السيوطى : صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام . تحقيق د/ على النشار ، والسيدة سعاد على عبدالرازق ، طبع مجمع البحوث الإسلامية ط ١٩٧٠ جـ٣٩/١ – ٤١ وانظر لسهل بن هارون : جمال الدين بن نباته : سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون ، طبع مصطفى البابى الحلبى ط١٩٥٧/١ ص ١٣٦ – ١٣٨ ، ولعلان الشعوبى : الفهرست : ١٥٣ ، ١٥٤ ، وانظر لابن وحشية : بروكلمان : تاريخ الأدب العربى ترجمة د/السيد يعقوب بكر ، د/ رمضان عبدالتواب . دار المعارف طبعة ١٩٧٧/٢ جـ٣١٩/٤ ، ٣٢٠ .

أفسدتها واوقعت بين علمائها[1] .

(٤) من أسباب انتشار الترجمة سبب يذكره ابن خلدون وهو أن الروم كانوا قد ورثوا حضارة اليونان ، فلما ظهر الإسلام استولى المسلمون على ملك الروم ، ولم يكن المسلمون - فى بداية أمرهم - معروفين بصناعة أو فن ، كما لم يكونوا مهتمين بتحصيل أسباب الترف ومظاهر المدنية ، ثم اتيح لهم أن يكونوا أصحاب نصيب وافر من ذلك كله بعد أن اتسعت الفتوحات ، وزادت الثروة ، وأصبحوا أصحاب دولة واسعة وسلطان عظيم «وأخذوا من الحضارة بالحظ الذى لم يكن لغيرهم من الأمم وتفننوا فى الصنائع والعلوم «وعندئذ» تشوقوا إلى الإطلاع على هذه العلوم الحِكْمية «أى المنسوبة إلى الحكمة وهى اللفظ العربى الذى استعمله الفلاسفة معادلا للفظ الفلسفة» بما سمعوا من الاساقفة والأقِسَّة المعاهدين بعض ماذكر فيها ، وبما تسمو إليه أفكار الإنسان فيها»[2] ومن الواضح أن ابن خلدون يفسر حركة الترجمة فى ضوء نظريته عن نشأة العمران وتطور الحضارة ، وهى نظرية فسر بها كثيرا من الظواهر التاريخية والاجتماعية لدى العرب وغيرهم من الأمم ، كما فسر بهاتطور المجتمعات واضمحلالها ، وقد كانت تلك النظرية التى ضمنها مقدمته لكتابة العبر فى التاريخ موضع تقدير الباحثين ممن درسوا تاريخ علم الاجتماع الذى يعد ابن خلدون احد اعلامه بل أحد رواده الكبار[3] .

(١) انظر : صون المنطق ٤١/١ وسرح العيون : ١٣٧ وانظر للشيخ مصطفى عبدالرازق : تمهيد.. ٤٦ ، ٤٧ .

(٢) ابن خلدون : المقدمة طبعة الشعب ص ٤٥٣ ، ٤٥٤ .

(٣) انظر - مثلا - روجيه جارودى : حوار الحضارات ، ترجمة د/ عادل العوا منشورات عويدات - بيروت - باريس ط ١٩٨٢/٢ ص ١٠٦ - ١٠٨ ، د/عبدالباسط عبدالمعطى : اتجاهات نظرية فى علم الاجتماع ، طبع الكويت ١٩٨١ ص ٧٩ ، د/ حسن الساعاتى : علم الاجتماع الخلدونى : قواعد المنهج ، دار الفكر والثقافة دون تاريخ ص ٢ ، ٣ ، ٧٥ وما بعدها . د/ على عبدالواحد وافى : عبدالرحمن بن خلدون سلسلة اعلام العرب ، وزارة الثقافة والإرشاد القومى د.ت ص ٧ وما بعدها .

(٥) كان للّغة العربية وشيوع انتشارها أثر فى تشجيع حركة الترجمة وقد كان انتشار اللغة العربية ثمرة لاسباب متعددة منها أسباب دينية ترجع إلى نزول القرآن الكريم - المصدر الأول لـلشريعة الإسلامية - بهذه اللغة ، وكان حفظ شيء من القرآن ضروريا لإقامة الصلاة . ثم كانَ على من يريد التفقه فى الدين أن يتعلم هذه اللغة ليتسنى له أن يقرأ القرآن وأن يطّلع على حديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، كما كانت هنالك أسباب تتعلق بأن هذه ، اللغة أصبحت لغة الإدارة بعد تعريب الدواوين منذ وقت مبكر فى عهد الدولة الأموية[١] ، ومعنى ذلك أنه كان على غير العرب مسلمين أو غير مسلمين - أن يتعلموا اللغة العربية إذا أرادوا أن يشغلوا وظيفة فى الجهاز الإدارى للدولة ، ومن شأن ذلك أن يعين على نشر اللغة العربية وشيوعها[٢] ، ومن شأنه كذلك أن يضعف صلة غير العرب بلغاتهم الأصلية . وينطبق ذلك على الفرس والهنود والأتراك والشعوب التى كانت قبل إسلامها خاضعة للدولة الرومانية ونحوهم وبمرور الوقت أصبحت الأجيال الجديدة مقطوعة الصلة بتراثها وحضارتها . ويبدو أن هؤلاء أرادوا ألا يحرموا أنفسهم من أن تكون لهم صلة مابهذا التراث ، وكانت الترجمة وسيلة إلى تجديد صلتهم بحضارتهم ، وتعريف الأجيال الجديدة بتراثها ويمكن أن نجد بعض الشواهد التى تؤيد ذلك، ومنها مايذكر من أن «الفضل بن نوبخت» كان فارسى الأصل وكان له فى عهد الرشيد مكانه رفيعة جعلت له الإشراف على كتب الحكمة ، وقد استغل هذه المكانة فى تشجيع حركه الترجمة من اللغة الفارسية ؛ ولذلك كان «ينقل من الفارسى إلى العربى مما يجده من كتب الحكمة الفارسية ، ومعوله فى علمه وكتبه على كتب الفرس»[٣] ومن الشواهد كذلك مايحكيه ابن النديم من أنه

---

(١) انظر الفهرست : ٣٣٨ ، ٣٣٩ ، وانظر الإدارة العربية : س . أ . ق . حسينى ، ترجمة د/إبراهيم العدوى ، مكتبة الآداب ١٩٥٨ ص ١٨١ - ١٨٤ .

(٢) انظر : أوليرى : الفكر العربى .. ٨٥ ، وضحى الإسلام ٢٦٦/١ .

(٣) القفطى : أخبار .. ١٦٩ .

قد تم فى عهد الرشيد ترجمة التوراة والإنجيل وكتب الأنبياء والتلامذة والصابئة وتم ترجمة ذلك من اللغات العبرانية واليونانية ولغة الصابئة «إلى اللغة العربية حرفا حرفا»[1] ويمكن تفسير ذلك بأن أهل الكتاب الذين كان عليهم أن يتعلموا اللغة العربية - بسبب وجودهم فى مجتمع تسود فيه اللغة العربية - أرادوا ألا تنقطع صلتهم ولاصلة الأجيال الجديدة منهم بالدين الذى يعتنقونه، وكانت الترجمة وسيلة إلى حفظ هذه الصلة وبقائها.

وهكذا تضافرت تلك العوامل كلها - وربما عوامل أخرى[2] على تشجيع حركة الترجمة، وتتميز تلك العوامل بأن لها أساسا من الواقع، أو سندا من التاريخ، أو سببا يتعلق بتصور معقول لنشأة الحضارات وتطورها ولكنها على أية حال - لاتدخل فى باب الأوهام أو التفسير بالاحلام على نحو ماتجد لدى ابن النديم الذى يقول إن من أسباب كثرة كتب الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة فى البلاد الإسلامية أن المأمون ذكر أنه رأى فى منامه رجلا امتلأ قلبه هيبه له «فقلت : من أنت؟ فقال أنا أرسطا ليس، فسررت به وقلت أيها الحكيم : أسألك ؟ قال : سل، قلت : ما الحسن ؟ قال: ماحسن فى العقل. قلت ثم ماذا؟ قال : ماحسن فى الشرع. قلت : ثم ماذا؟ قال : ماحسن عند الجمهور قلت : ثم ماذا؟ قال : ثُمَّ لاثُمَّ».

وفى رواية أخرى «قلت زدنى قال : من نصحك فى الذهب فليكن عندك كالذهب وعليك بالتوحيد» ويعلق ابن النديم على تلك الحكاية بقوله : «فكان هذا المنام من أوكد الأسباب فى إخراج الكتب»[3] ويبدو طابع الصنعة والوضع واضحا فى هذه الحكاية فهذه الأسئلة تتناول فكرة كانت موضع

(١) الفهرست : ٣٣، وانظر : القفطى : اخبار ... ص ٧، وكارادیفو : ابن سينا ص ٦٧.

(٢) انظر مثلا : ضحى الإسلام ٢٦٥/١ - ٢٦٧.

(٣) الفهرست : ٣٣٩ وانظر القفطى : اخبار ... ٢٢ - ٢٤، ويورد ابن أبى أصيبعة روايتين لهذا المنام انظر : عيون الأنباء ٢٥٩، ٢٦٠.

دراسة لدى فرقة من فرق علماء الكلام وهى المعتزلة ، وتلك الفكرة هى مسألة التحسين والتقبيح العقليين والتى قال المعتزلة فيهاإن العقل قادر على إدراك مافى الأشياء من الحسن والقبح ، فهو قادر على إدراك حسن الصدق والأمانة والوفاء بالعهد ومعاونة الضعيف ومأأشبه ذلك من الأمور الحسنة . وهو - كذلك - قادر على إدراك قبح الكذب والخيانة ونحوهما من الأمور ، والإنسان مكلف بتطبيق مايقتضيه هذا الإدراك حتى لو لم يرد بذلك شرع[1] وقد جعلت هذه الحكاية أرسطو ينطق بكلام قريب مما يقوله المعتزلة فى هذا الموضوع . ومما يؤكد طابع الوضع فيها أن أرسطو يتحدث عن الشرع والتوحيد وكأنه عالم من علماء الكلام على حين أن أرسطو لم يتحدث عن الشرع أو التوحيد كما تحدثت الأديان السماوية[2] ولم يكن للجمهور تلك المكانة لدى أرسطو حتى يقال إن رأيهم فى تحديد قيمة الأشياء يأتى عنده بعد العقل والشرع ، على أن أرسطو كان معروفا قبل عهد المأمون لأن منطق أرسطو كان قد بدأت ترجمته فى عهد المنصور على يد ابن المقفع أو ابنه أى قبل المأمون بكثير[3] ولقد كان

(١)انظر لذلك : القاضى عبدالجبار الهمذانى : المحيط بالتكليف ، جمع الحسن بن متويه ، تحقيق السيد عمر عزمى ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٥ جـ١/ ١٩، ٢٣٥ ، والمغنى : التعديل والتجوير ، تحقيق د/أحمد فؤاد الأهوانى ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ط١/١٩٦٢ جـ٦ قسم ١ ص ٧ ، ١٨ - ٢٠ ، ٥٩ ، ٦٤ ، ٦٥ .

(٢) يتحدث أرسطو عن حركات أزلية لافلاك أزلية ، ولذلك توصف جميعا بأنها أزلية ،وهى تشترك فى هذا مع المحرك الأول الذى لا يتحرك وتدل نصوص لديه على أنه يقول بنحو ٤٧ أو ٥٥ محركا ، وهو يذكر أن العقيدة القديمة القائلة بأن الكواكب آلهة تعد مقدمة صادقة انظر تلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد ، تحقيق د/عثمان أمين طبع مصطفى البابى الحلبى ١٩٥٨ ص ١٢٩ ، ١٣٠ ، والأستاذ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر طبعة ١٩٦٦/٥ ص ١٧٩ ، ١٨٠ ، ثم إن حديث أرسطو عن الشرع - بمعناه الدينى - يعد غريبا ، كذلك ، حيث لا يرد لديه حديث عن شرع أو نبوة بمعناهما الدينى .

(٣)انظر - مثلا - الفهرست ٣٣٧ وطبقات الأمم ص ٤٩ ، والقفطى ١/٢٧، ١٤٨ ، ١٤٩ وبول كراوس : التراجم الأرسطالية المنسوبة إلى ابن المقفع ص ١٠١ - ١٢٠ ضمن : =

في حياة المأمون أسباب كثيرة يمكن أن تكون من أسباب اهتمامه بالترجمة لكن يستبعد أن يكون من بينها تلك الرواية المختلقة وهذه الحكاية الواهنة[1] .

**ثالثا : ملاحظات على حركة الترجمة :**

إذا القينا نظرة فاحصة على حركة الترجمة فإننا يمكن أن نخرج بعدد من الملاحظات :

(١) أن حركة الترجمة اتسمت بالشمول لكل جوانب المعرفة المعهودة فى العصر الذى تمت فيه ، فقد تُرجمت كتب فى العلوم كالطب والفلك والهندسة والرياضة والتشريح ونحو ذلك ، كما ترجمت كتب فى الفلسفة والأديان والحكمة والأخلاق والتاريخ ، وجاءت هذه الترجمة من لغات كثيرة كانت فى ذلك الوقت هى اللغات التى دونت فيها العلوم والفلسفات والأديان . ومن هذه اللغات اليونانيةُ والسريانية والفارسية والعبرية والهندية والنبطية[2] ومعنى ذلك كله أن اللغة العربية قد انتقل إليها – بالترجمة – تراث معظم الحضارات السابقة كالحضارة اليونانية والرومانية والهندية والفارسية[3] .

وفيما يتعلق بالفلسفة اليونانية خاصة ، فلقد ترجم المنطق وتعددت ترجماته ، كما ترجمت كتب ومؤلفات تمثل تيارات الفلسفة اليونانية المختلفة

---

- التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ، مرجع سابق .

(١) انظر ضحى الإسلام : ١/٢٦٧ ، ٢٦٨ .

(٣)انظر بعض ما ترجم من النبطية فى كشف الظنون ٢/١٤٢٥ .

(٣) ويعد هذا ميزة من ميزات الثقافة العربية عند جورج سارتون انظر مقالا له بعنوان : العلم الإسلامى ضمن كتاب : الشرق الأدنى : مجتمعه وثقافته بإشراف : ت. كويلر ينج ، ترجمة د/ عبدالرحمن محمد أيوب ، سلسلة الألف كتاب ، د.ت . ص ١٤٤ ، ١٤٥ ، وانظر لبيان هذا الشمول والتنوع : الفهرست فى مواضع كثيرة منها ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٤٠ – ٣٤٢ ، ٣٨٢ ، ٤٢٢ – ٤٢٥ ، ومواضع أخرى والقفطى ٩١ ، ٩٣ ، وديبور ١٢ ، ١٣ وكارادیفو : ابن سينا ص ٤٩ ، ٦٤ .

فلم تكن الترجمة مقصورة على اتجاه واحد بل شملت سائر الإتجاهات ، فنحن نجد ترجمات لكثير من كتب أرسطو ولبعض كتب أفلاطون مثل كتاب السياسة وكتاب طيماوس والنواميس والسوفسطائى والمناسبات وغيرها كما نجد ترجمات لبعض كتب فيثاغورس وجالينوس وبرقلس بل إننا نجد لدى الفارابى حديثا عن سبع فرق من فلاسفة اليونان منهم الرواقيون والكلبيون والأبيقوريون(1) واشتملت الترجمة – كذلك – على شروح ومختصرات لكتب أرسطو ومنها شروح للاسكندر الأفروديسى وفرفريوس الصورى وامونيوس وثامسطيوس ، وفلوطرخس وغيرهم(2) وعلى الرغم من شمول الترجمة لكل التيارات الفلسفية اليونانية يمكن القول بأن أرسطو وأفلاطون قد فازا بنصيب الأسد من حيث ترجمة كتبة وما كتب لها من شروح وتفسيرات واختصارات(3) كما يمكن القول أيضا أنه عند نهاية القرن الرابع الهجرى كان

(1) انظر : الفهرست : ٣٤٣ ، ٣٤٤ ، ٣٤٧ – ٣٥٤ ، ٣٥٦ ، ٤٠٣ ومواطن أخرى والقفطي: ١٤ ، ١٩ – ٢١ ، ١٧١ وانظر كذلك : الملل والنحل للشهر ستانى ، بهامش الفصل لابن حزم ، المطبعة الأدبية ١٣١٧ هـ/١٥٥ – ١٩٣ ، ثم ٣/٢ – ٩٣ .

(2) الفهرست : ٣٥٣ – ٣٥٧ وكاراديفو : ابن سينا ٦٧ ، ٦٨ .

(3) انظر الفهرست : ٣٤٧ – ٣٥٢ ، وكاراديفو : ابن سينا : ٧٨ وقد ذكر الشهر ستانى عددا من فلاسفة الإسلام ثم ذكر أنهم «قد سلكوا كلهم طريقة ارسطاطاليس فى جميع ما ذهب إليه وانفرد به ، سوى كلمات يسيرة ، ربما رأوا فيها رأى أفلاطون والمتقدمين» الملل والنحل بهامش الفصل ٩٣/٣ ، وهو يشير إشارة واضحة إلى غلبة تأثير أرسطو ، وإن كان هذا الحكم لا يخلو من تعميم ، وربما كان من أسباب ذلك ما نسب إلى أرسطو من كتب نجعله موافقا لأفلاطون ، وسنشير إلى هذا قريبا ، وانظر رأيا آخر للدكتور عبدالرحمن بدوى الذى يجعل الغلبة لفكر أفلاطون ، راجع مقدمة كتابه : أرسطو عند العرب ، الكويت ط١٩٧٨/٢ ص ٦ ، ٧ ومقدمته للمثل العقلية الأفلاطونية ، تصوير وكالة المطبوعات الكويت ودار العلم – بيروت – عن الطبعة الأصلية عام ١٩٤٧ ص ٧ – ٩ ولا غرابة فى أن يكون لأفلاطون وأرسطو هذا النصيب الأكبر فى الترجمة ، فقد كان لهما كتب كثيرة مؤلفة ، وكان لهما تلاميذ وأتباع وشراح ، وهما من أهم الشخصيات التى تمثل الفلسفة اليونانية إن لم يكونا أهمها ويمكن القول بأن أفلوطين يأتى بعدهما فى التأثير ، بل إنه –عند =

الفكر اليونانى معروفا معرفة جيدة لدى المسلمين[1] وسوف يكون لذلك تأثيراته الواضحة فيما سمى من بعد بالفلسفة الإسلامية ، وإذا كانت الترجمة قد شملت اتجاهات الفكر اليونانى كلها فإن جانبا من جوانب هذا الفكر لم يأخذ نصيبه الكافى منها ألا وهو الأدب اليونانى ، بمافيه من شعر وأدب ومسرح وكان لذلك أسباب لسنا الآن فى مجال الحديث عنها[2] .

(٢) لم يقتصر عمل المترجمين – دائما وفى كل الأحوال – على الترجمة ، بل كان بعض هؤلاء يضيف إلى الترجمة شرح النصوص وتفسيرها وممن

---

يزيد عن تأثير أرسطو ، وممن يرى هذا الرأى پول كراوس انظر د/عبدالرحمن بدوى : أفلوطين عند العرب ، الكويت ط٣ /١٩٧٧ ص ٢ ، ١٨ ، ١٩ .

(١) Voir : Arnaldez Roger : l,histoire de La pensée Grècque , Vue par Les Arabes . Bulletin de La Société Française de Philosophie , Librairie Armand Colin . Paris 1979 P 117 et suit .

وانظر كارادیفو : ابن سينا ص ٦٩ وضحى الإسلام : ١/٢٦٤ ، ٢٦٥.

(٢) انظر : براون (ادوارد جي) : الطب العربى ترجمة د/داود سلمان على ، طبع بغداد ١٩٦٤ وضحى الإسلام ١/٢٨٠ – ٢٨٣ ولعل ذلك يرجع إلى أسباب دينية حيث كان الشعر والأدب اليونانى مليئين بالحديث عن الآلهة المتعددة المشخصة على نحو يتعارض مع الفهم الصحيح لعقيدة الإسلام فى التوحيد والتنزيه وربما كان ذلك راجعا إلى أن الأدب والشعر يعكسان الخصائص والملامح الثقافية والاجتماعية للبيئة التى تكون مسرحا لهما ، وقد كانت الحياة اليونانية فى جوانبها المختلفة تختلف عن الحياة العربية فى بساطتها وعدم استقرارها ، بصفة عامة ، ولعل هذا الاختلاف بين البيئتين كان من أسباب وقوع بعض الاخطاء فى الترجمة لبعض المصطلحات المتعلقة بالشعر ، حيث كان أرسطو مثلا يتحدث فى فن الشعر عن شعر المسرحيات والملاحم ، وهو غير معروف في الشعر العربى القديم ، ولذلك ترجم العرب المأساة بالمديح ، والمهزلة بالهجاء مما عوقهم عن فهم الكتاب ونظرياته: انظر : د/محمد غنيمى هلال : النقد الأدبى الحديث ، دار نهضة مصر ط٢/٧٩ ص ١٤٨، ١٤٩ وقد لاحظ بعض الباحثين أن الأدبين الفارسى والهندى كان لهما أثر أكبر من الأدب اليونانى انظر – مثلا – : ضحى الإسلام ١/١٧٤ – ١٨٠ ، ٢٤٦ – ٢٥٢ مع ملاحظة أن بعض كتب الهند فى الفلك لم يترجم لأسباب دينية كما يدل على ذلك نص للبيرونى انظر: تحقيق ما للهند .. ص ٣١٤ ، ٣١٥ .

يوجد لديه ذلك : عيسى بن على بن عيسى الذى قرأ على يحيى بن عدى كتاب السماع الطبيعى لارسطو ويقول القفطى إنه رأى هذه النسخة «وكانت له عليها حواش حصلت بالمناظرة حال القراءة»(١) وكان لبعض هؤلاء المترجمين مؤلفات خاصة بهم قد تكون ذات صلة بما ترجموه من الكتب وقد تكون فى فنون أخرى ومن هؤلاء عمر بن الفرخان الذى كان مترجما ولكنه ألَّف كتبا كثيرة فى الفلك وغيره من فنون الفلسفة ثم كان له مؤلفات كثيرة فى الفلسفة وفى غيرها كالتشريح والطب والأدوية والفلك والأخلاق والحكمة(٢) وينطبق ذلك على غير هذين كحنين بن اسحاق ويحيى بن عدى وامثالهما ممن استحقوا لقب فيلسوف لدى الشهرستانى(٣) وليس دقيقا إذن مايذكره ديبور فى حديثه عن هؤلاء المترجمين حيث يقول أنه لاينبغى أن نعد هؤلاء النقلة من جملة الفلاسفة ذوى الشأن إذ كان يندر أن يقبل أحدهم على الترجمة من تلقاء نفسه بل كان فى كل الأحوال - تقريبا - يعمل بأمر خليفة

---

(١) القفطى : ١٦٣ ، وانظر كذلك ص ٩٢ فى الحديث عن نقل حنين بن اسحاق لبعض كتب جالينوس .

(٢) انظر القفطى : ١٦١ ، ١٦٢ وكذا الفهرست ٣٨١ .

(٣) الملل والنحل ، بهامش الفصل ٢/١٥٥ وانظر لحنين الفهرست : ٤١٠ ، والقفطى ١١٩ ، ١٢٠ وابن أبى أصيبعة فى مواطن كثيرة منها ٤٩ ، ٩٠ ، ٢٦١، ٢٦٢ ، ٢٧١ ، ٢٧٢ وانظر ليحيى بن عدى الفهرست : ٣٦٩ وعيون الأنباء ٣١٧ ، ٣١٨ ثم انظر على وجه الخصوص : مقالات يحيى بن عدى الفلسفية ، جمع وتحقيق ودراسة د/سحبان خليفات ، منشورات الجامعة الأردنية ، عمان ١٩٨٨ ص ٢٨ - ٣٦ ثم من ١٣٥ - ٤٣٢، وانظر له كذلك رسائل فلسفية د/عبدالرحمن بدوى دار الأندلس - لبنان ط ٣ /١٩٨٣ ص ١٦٨ - ٢٠٢ وكتاب تهذيب الأخلاق وهذا نتاج ضخم يزيد عن بعض من هم أكثر منه شهرة بالفلسفة كابن باجة وابن طفيل مثلا . وممن ينطبق عليهم ذلك ثابت بن قرة انظر القفطى ٨١ - ٨٤ وبعض هؤلاء كان يكتب كتبا فى بيان مذهبه الدينى انظر : القفطى ٨٤، ١٠٥ ، ١٣٣ وكان بعضهم يكتب فى الرد على المتكلمين من المسلمين : السابق ٢٣٧، وبعضهم كان يرد على بعض الفلاسفة كالكندى انظر القفطى ٨١ .

أو وزير أو غيرهما من أصحاب النفوذ[1] وماقاله ديبور لاينطبق على جميع المترجمين لأن بعض هؤلاء كانت له شروح أو مؤلفات وإن كان ينطبق على بعضهم فقط ممن قصروا جهودهم على الترجمة وحدها .

(٣) اجتهد كثير من المترجمين فى أن ينجزوا ترجمات دقيقة[2] ولكن لم تكن الترجمة تتسم بالدقة الكاملة فى كل الأحوال ؛ بل كانت توجد ترجمات مشوهة أو مبتورة أو محرفة ، وكان لذلك أسباب متعددة من بينها أن بعض الكتب لم يترجم من اليونانية إلى العربية مباشرة بل تم عن طريق السريانية التى تمت الترجمة إليها أولا[3] ، ولم تكن الترجمات إلى السريانية دقيقة فى كل الأحوال بل كان بعضها يفتقر إلى الدقة[4] وكان من الطبيعى أن ينتقل ذلك إلى النص عند ترجمته إلى العربية لفساد الأصل الذى كانت الترجمة تعتمد

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٢٤ .

(٢) ومن هؤلاء : حنين بن اسحاق الذى يوصف بأنه كان «فصيحا فى اللسان اليونانى وفى اللسان العربى بارعا ... وكان جليلا فى ترجمته» القفطى ١١٨ وحبيش بن الحسن الاعسم الذى كان يرضى حنين نقله انظر السابق ١٢٢ وابن المقفع ١٤٨ ، ١٤٩ ، وعيسى بن أبى زرعة الذى وُصف بأنه أحد النقلة المجودين ١٦٣ ، وعيسى بن اسيد الذى كان خبيرا بالنقل من السريانى إلى العربى ١٦٤ وقسطا بن لوقا الذى كان فصيحا فى اللغة اليونانية جيد العبارة العربية ١٧٣ ويوحنا بن ماسوية ٢٤٩ وهكذا وانظر ابن أبى أصيبعة ٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ، ٢٤٩ ومواطن أخرى .

(٣) يقول حاجى خليفة : «وما نقل لم يبق على أصل معناه لكثرة التحريفات فى خلال التراجم ، كما هو أمر مقرر فى نقل الكتب من لسان إلى لسان ، وقد اختبرنا وفحصنا ذلك حين الاشتغال بنقل كتاب أطلس وغيره من لغة لاتن (اللاتينية) إلى اللغة التركية فوجدناه كذلك» كشف الظنون ١/٦٨٤ .

(٤) بل ربما كان النص اليونانى الأصلى نفسه مضطربا مشوشا انظر مثلا لذلك فيما قال حنين ابن اسحاق فى ترجمته لأحد نصوص جالينوس ١٤٩ ورو زنتال (فرانز) : مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى ترجمة د/ أنيس فريحة ، الدار العربية للكتاب ط ٤/١٩٨٣ ص ٨٠ .

عليه ، وقد حدث شيء من ذلك لكتاب النفس لأرسطو الذى ترجم عدة مرات كان بعضها رديئا وقد تم إصلاح الترجمة بمراجعة أصل آخر يتسم بالجودة[1] وكان من بين العوامل كذلك أن بعض المترجمين لم يتحقق فيه شروط المترجم الجيد ، ومن هذه الشروط أن يكون مُجيدا للغة التى يترجم منها وأن يكون عارفا باللغة التى يترجم إليها ، وإن يكون على معرفة كافية بموضوع الترجمة ليكون على بينة من المصطلحات التى توجد فى كل فرع من فروع الثقافة والتى ربما غابت على غير المتصلين بهذا الفرع ثم أن يتصف بالأمانة العلمية التى تلزمه بأن ينقل النص كما هو حتى لوخالف رأيه أو مذهبه. ولم تكن هذه الشروط تتحقق بدرجة كافية لدى كل المشتغلين بالترجمة بل ربما تخلف بعضها فأدى ذلك إلى عدم دقة ترجمة مثل هذا الشخص ، وقد حدث ذلك أيضا فى ترجمة بعض الكتب المنطقية لأرسطو واشار إلى ذلك – فى نص ثمين – أبو الخير الحسن بن سوار الذى ذكر أن أول من قام بترجمة هذه الكتب – ويسمى أثانس الراهب – لم يكن عارفا بمعانى أرسطو وأدى ذلك إلى تعدد اجتهادات الشراح للكتاب فيمابعد[2] ، وقع ذلك أيضا فى ترجمة يوحنا بن البطريق الذى« كان أمينا على الترجمة ، حسن التأدية للمعانى «لكنه كان» أَلْكَنَ اللسان فى العربية[3] ومن شأن ذلك أن

---

(١) نقله حنين إلى السريانى تاما ونقله اسحاق إلا شيئا يسيرا ثم نقله اسحاق نقلا ثانيا تاما جود فيه ، وقد قال عنه ابن النديم نقلا عن اسحاق «نقلت هذا الكتاب إلى العربى من نسخة رديئة ، فلما كان بعد ثلاثين سنة وجدت نسخة فى نهاية الجودة ، فقابلت بها النقل الأول» الفهرست ٣٥١ . ٣٥٢ وانظر مقدمة د/ أحمد فؤاد الأهوانى التى صدّر بها ترجمته لكتاب : النفس لأرسطوطاليس طبع دار أحياء الكتب العربية ط ٦٢/٢ ص ٤ ،٥.

(٢) انظر : مقدمة د/عبدالرحمن بدوى لمنطق أرسطو ٣٠/١ ، ٣١ .

(٣) القفطى : أخبار .. ص ٢٤٨ وعيون الأنباء حيث وصفه بأنه لا يعرف العربية حق معرفتها ولا اليونانية ٢٨٢ ومثل فثيون الترجمان الذى كان نقله كثيرا اللحن ، ولم يكن يعرف علم العربية أصلا ، ومثل يوسف الناقل الذى كانت فى عبارته لكنة ، وليس نقله بكثير الجودة عيون الأنباء ٢٨٠ ، ٢٨١ وقارن هؤلاء بأبى عثمان الدمشقى الذى يصفه مسكويه بأنه –

يحرمه الدقة فى الصياغة ، والجودةَ فى التعبير عما يترجمه .

كما أن عدم التخصص ، كان يلقى ظلاله على الترجمة فيفقدها الدقة أيضا فقد حدث أن تولى بعض الأطباء ترجمة كتب فلسفية ، وحدث العكس أحيانا ، ولذلك كان المترجمون – فى مثل هذه الأحوال– يعجزون عن فهم المقصود من النص المترجم وخاصة فى المسائل الدقيقة أو الأمور المتعلقة بالإلهيات فيأتى النص غير مفهوم[1] وكان هذا العجز عن الفهم يدفعهم إلى التصرف بالحذف أو الزيادة فى النص أو اللجوء إلى رأى آخر مفهوم لفيلسوف آخر ، ولعل المترجم يكتب مستعينا بوحى خياله أو بطبيعة ثقافته العقلية واتجاهه الروحى والمذهبى[2] .

وكان من أسباب عدم الدقة أيضا أن السريان – الذين كانوا قد سبقوا إلى ترجمة الكتب اليونانية إلى لغتهم والذين تمت الترجمة بواسطتهم ومن لغتهم إلى اللغة العربية فى أحيان كثيرة – كانوا يتصرفون فى النصوص الأصلية أحيانا بالحذف والإضافة .

ويحدثنا حنين بن اسحق عن صورة من صور هذا التصرف فى النص على نحو مضاد للأمانة العلمية الواجبة فقد «ذكر جالينوس أنه أجمل كتابه الكبير فى النبض فى مقالة واحدة ، وأما أنا فقد رأيت باليونانية مقالة يُنْحَى

– فصيح باللغتين اليونانية والعربية ، شديد التحرى لإيراد الألفاظ اليونانية ومعانيها من ألفاظ العرب . انظر تهذيب الأخلاق – صبيح ١٩٥٩ ص ٩٢ ، ٩٣ وانظر ما سبق منذ قليل .

(١) انظر : الفهرست ٣٧٣ ، والقفطى ص ٨٣ حيث ترجم ثابت بن قرة كتابا من مقالتين : إحداهما مفهومة ، وثانيتهما غير مفهومة ، وحدث هذا مع كتاب منافع الأعضاء لجالينوس الذى نقله حبّيش إلى العربية وأصلحه حنين لإسقاطه ص ٩١ من القفطى ، وتحدث ابن النديم عن ترجمات رديئة انظر ص ٣٤١ مثلا .

(٢) انظر د/محمد البهى : الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ط ١٩٦٧/٤ ص ٢٢٦ ، ٢٢٧ ، ٢٦٦ .

بها هذا النحو ، ولست أصدق أن جالينوس الواضع لتلك المقالة ، لأنها لاتحيط بكل مايحتاج إليه أمرا لنبض،وليست بحسنة أيضا . وقد يجوز أن يكون جالينوس قد وعد أن يضع تلك المقالة ، فلم يتهيأ له وضعها ، فلما وجده بعض الكذابين قد وعد ، ولم يف ، تخرص وضع تلك المقالة ، واثبت ذكرها فى الفهرست ، كيما يصدّق فيها ، ويجوز أن يكون جالينوس أيضا قد وضع مقالة فى ذلك غير تلك ، قد درست كما درس كثير من كتبه ، وافتعلت هذه المقالة مكانها»(١) وربما وقع هذا الانتحال أو التصرف فى موضوعات الاخلاق أو مابعد الطبيعة ، فقد حذفوا كثيرا من غوامض هذين العلمين . أو فهموه على غير وجهه . وأحلوا عناصر مسيحية محل ماهو وثنى . فبطرس وبولس ويوحنا تظهر أحيانا بدل سقراط وأفلاطون وأرسطو ، ثم نرى أفكارا كفكرة العالم أو الخلود أو الخطيئة تصطبغ بالصبغة المسيحية(٢) .

---

(١) رسالة حنين بن اسحاق إلى على بن يحيي ، ضمن : دراسات ونصوص فى الفلسفة والعلوم عند العرب ، د/ عبدالرحمن بدوى ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت ط١/١٩٨١ ص ١٦٧ وانظر عيون الأنباء ١٤٢ وأمثلة أخرى ص ١٣٩ ، ١٤٤ ، ١٤٥، ١٤٨ ، ١٤٩ وهى أمثلة واضحة الدلالة على ما عانته الكتب من تصرف وعبث أحيانا .

(٢) انظر مثلا ديبور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ١٩ ، ٢٠ وانظر كاراديفو : ابن سينا ٥١ ووقعت بعض الزيادات فى بعض الكتب الهندسية أيضا انظر ١٣٣ ويذكر الدكتور محمد البهى أنه منذ «اختلاط الفلسفة بالدين السماوى فى العصر الهلينى الرومانى ، ورجالُ الدين من يهود ومسيحين يصنعون الكتب فى مسائل على الأخص من اليهودية أو المسيحية ويصبغونها بصبغة فلسفية إغريقية ثم ينسبونها إلى أفلاطون أو أرسطو بغية ترويجها بين المثقفين الخواص ، وغايتهم الأولى من وراء ترويجها تأييد الآراء الدينية الموسوية أو المسيحية ...» الجانب الإلهى .. ص ٢٦١ وانظر ٢٦٥ ، ويلاحظ أنه لم يقدم نماذج أو أمثلة لذلك ، ومثل هذا الأمر لا يُساق بغير دليل وإن كان يمكن القول بأن شيئا من ذلك ليس مستبعدا تماما ، ولعل مما يتفق مع هذا أن بعض ترجمات أثولوجيا أرسطو إلى اللاتينية، فى حركة الترجمة الكبرى إلى اللاتينية – فيما بعد – قد أقحم فيها فصل طويل مسيحى النزعة يتناول الحديث عن الله وكلمة الله والعقل الفعال والعقل المنفعل ، ولهذا فإن هذه الترجمة اللاتينية إنما هى كما يرى بعض الباحثين تزييف صنع للاتفاق مع الاسكولائية الكنسية انظر : د/بدوى : أفلوطين عند العرب ص ٨ .

وهكذا كان لهذه العوامل أثر فى عدم دقة الترجمة فى بعض الأحيان وأدى هذا إلى تكرار ترجمة بعض الكتب ، بقصد الوصول إلى نص دقيق لها[1] ، كما أدى إلى وجود طائفة من المتخصصين الذين يتولون إصلاح الترجمات وتجويد صياغتها وكان هؤلاء يحاولون أن يتفادوا ما وقع فيه المترجمون من عيوب[2] .

(٤) وقد ترتب على عدم الدقة أن نُسبت كتب إلى غير أصحابها ومن هذه الكتب كتاب أثولوجيا أى الربوبية الذى ترجمه عبد المسيح بن ناعمة الحمصى ونسبه إلى أرسطو[3] فاشتهر بأنه اثولوجيا أرسطو وقد أدت نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو إلى وجود خلط وخطأ فى تصوير آراء أرسطو لدى المسلمين ، ولم يتنبه الأوائل من فلاسفة المسلمين إلى اختلاف الآراء الواردة فى هذا الكتاب المنحول عن آراء أرسطو الموجودة فى كتبه الأخرى التى لم يلحق بها شك ، ومن ثم فإن الكندى أصلح ترجمة هذا الكتاب[4] ثم اعتمد عليه

---

(١) انظر مثلا : الفهرست : ٣٧١ ، ٣٧٤ والقفطى ٣٠ ، ٣١ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٨٣ وانظر روزنتال (فرانز) مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى ص ٧٣ ، ٧٦ .

(٢) انظر نماذج فى الفهرست : ٣٤٤، ٣٤٩ ، ٣٥٠ ، ٣٥١ ، ٣٧١ ، ٣٧٣ والقفطى ٢٨، ٢٩، ٣٠ ومواطن أخرى وقد يلجأ هؤلاء إلى مقابلة المخطوطات بعضها ببعض ، توصلا إلى النص الصحيح ، وهم يتبعون بهذا طريقة دقيقة يدعو إليها البحث العلمى الصحيح فى مستوياته العليا انظر كتاب روزنتال السابق ص ٧٢ ، ٧٣ ، ومصطفى عبدالرازق فيلسوف العرب والمعلم الثانى ص ٤٨ ، ٤٩ .

(٣) جاء لدى ابن النديم فى سرده لكتب أرسطو : كتاب اثولوجيا وفسره الكندى ص ٣٥٢ وتابعه القفطى ٣١ ثم نسب الثاؤلوجيا إلى الأسكندر الأفروديسى ص ٤١ ومن كتبه لدى ابن أبى أصيبعة كتاب القول على الربوبية : ص ١٠٥ .

(٤) لا يشير الكندى إلى هذا الكتاب مع أنه قد نسب إليه أنه فسره وأصلح ترجمته انظر مقدمة د/أبو ريدة لرسائل الكندى ١/ ٨٠ (١٧) وانظر مقدمة د/بدوى : أفلوطين عند العرب ص ٢٩ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٣ ، ٥٤ .

الفارابى فى محاولة التوفيق بين آراء أفلاطون وأرسطو ، وعرفه إخوان الصفا وابن سبعين الفيلسوف الصوفي[1] أما ابن سينا فإنه شرح هذا الكتاب ، وجاءت لديه عبارة رأى فيها بعض الدارسين مايشير إلى أن ابن سينا كان يشك فى نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو[2] لكن ابن رشد نجا من الوقوع فى هذا الكتاب لايمكن أن يكون له[3] وهكذا مر وقت طويل قبل أن يعرف الفلاسفة أن هذا الكتاب ليس لأرسطو وإنما هو مجموعة من النصوص المقتبسة من كتاب تاسوعات أفلوطين[4] .

---

(١) مقدمة د/بدوى : أفلوطين عند العرب ص ٩ ، ١٠ ، ١١ وانظر مقالا بعنوان : روح الأندلس ونهضة الغرب الحديث : قراءة فى المسائل الصقلية لابن سبعين : د/حسن حنفى ، نشر بمجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ، مركز النشر لجامعة القاهرة ص ٦٣ وهامش ١٩ بها وانظر تعريفا وافيا بهذه الرسالة لدى د/أبو الوفا التفتازانى : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، دار الكتاب اللبنانى – بيروت ط ١٩٧٣/١ ص ١٠٨ – ١١٧ وقد ارتضاه كذلك بعض اليهود والنصارى ، ورأوا فيه أنه يمثل رجوع أرسطو عن آرائه ، وأنه بهذا يتفق مع الكتاب المقدس انظر : مقدمة أفلوطين عند العرب ص ٤ ، ٨ ، ٩ .

(٢) انظر شرحه لكتاب اثولوجيا المنسوب إلى أرسطو ضمن كتاب : أرسطو عند العرب : ٣٥– ٧٤ أما العبارة التى توحى بشكه فى نسبة اثولوجيا إلى أرسطو فقد جاءت فى كتابه «المباحثات» وفيها يقول : وأوضحت شرح المواضع المشكلة فى النصوص ، إلى آخر اثولوجيا ، على ما فى أثولوجيا من المطعن» ومن هذا النص يفهم بول كراوس أن ابن سينا يشك فى صحة نسبة أثولوجيا إلى أرسطو انظر : أرسطو عند العرب ص ١٢١ ، وهامش ٣ بها ، وقارن مقدمته ص ٣٣ حيث يرى الدكتور بدوى أنه ليس فى الكتاب ما يؤيد فهم كراوس.

(٣) انظر مقدمة د/ بدوى لكتاب : الافلاطونية المحدثة عند العرب ، الكويت ١٩٧٧ ص١٩ .

(٤) مقدمة د/بدوى لكتاب أفلوطين عند العرب ص ٣ وما بعدها إلى ص ٤٢ ثم ٥٨ – ٦١.

ومن الكتب التى نسبت خطأ لأرسطو كتاب التفاحة الذى يظهر فيه أرسطو ممسكا بتفاحة ، وهو يحدث تلاميذه عن خلود الروح ، وهذا النص – فى الحقيقة – ليس إلا نقلا مشوها عن محاورة فيدون لأفلاطون الذى خصص هذه المحاورة للحديث عن سقراط الذى جمع تلاميذه ليحدثهم – قبل إعدامه– عن خلود الروح[1] ومن هذه الكتب كذلك كتاب الإيضاح فى الخير المحض أو كتاب العلل الذى نسب لأرسطو وهو فى الحقيقة نصوص مقتبسة من كتاب الإلهيات لبرقلس الذى قام بتلخيصه ديوجانيس الأريوباغى ثم نقلت منه مختارات إلى اللغة العربية[2] وربما كان هنالك عذر فى وقوع هذه الأخطاء فى نسبة الكتب إلى غير أصحابها ذلك أنه لم يكن لدى القدماء كما يقول ديبور "مالدينا من وسائل لتمييز كتب أرسطو الصحيحة من الكتب المنحولة ، وربما كان إلْف الثقافة غير ميسور لهم..."[3] ولكن ذلك أدى –على أية حال– إلى تشويه أفكار أرسطو ، الذى اختص من هذه الكتب المنحولة بالنصيب الأكبر .

ويلاحظ أن هذه الكتب المنحولة لأرسطو تنسب إليه آراء تقربه من أفلاطون ، وتصبغ أفكاره بصبغة أفلاطونية محدثة ، وتم ذلك على أيدى الشراح والمفسرين الذين ينتسبون إلى مدرسة الأفلاطونية المحدثة ومدرسة الإسكندرية ، وكانت النتيجة تحويرا كبيرا فى صورة أرسطو وفى أفكاره «وقد كان ممكنا حقا فى مثل هذا التحوير لأفكار الأستاجيرى «أرسطو» أن

(١) انظر : مقدمة أرسطو عند العرب ص ٨ .

(٢) السابق ص ٨ ، وديبور : ٢٨ ، ٢٩ – ٣٢ ، ومقدمة الافلاطونية المحدثة عند العرب ١ ، ٢ ، ٦ ، ٧ ، ١٢ ، ١٣ ومقال د/حسن حنفى الذى سبقت الإشارة إليه ص ٦٣ هامش ١٩ ومن الكتب التى وردت فى قائمة منسوبة إلى بطليموس لدى القفطى : كتابه فى الخير ص ٣٢ وكذلك لدى ابن أبى أصيبعة ١٠٤ .

(٣) تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٣٢ .

تنشر آثار أساسية من الأفلاطونية الحديثة دون ارتياب فى أنها كتب لأرسطو. وأن تتحلى بالانتساب إلى اسم أرسطاطاليس دون عقبة أو تعثر[1].

ولم يكن غريبا - بعد ذلك - أن تجرى محاولات للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، وقد جرت هذه المحاولات لدى بعض المشتغلين بالفلسفة قبل الإسلام ، ومن هؤلاء أمونيوس ساكاس ، ويامبليخوس وثامسطيوس وسمبليقيوس[2] وهى محاولات سابقة على المحاولة الشهيرة التى قام بها الفارابى ، وضمنها كتابه : الجمع بين رأيى الحكيمين .

ومن هذا يتضح أن العرب والمسلمين لم تكن لهم جريرة فيما وقع لآراء أرسطو من تشويه أو تحريف ، بل إن الأمر قد تم من قبل لدى المدارس اليونانية والإسكندرانية ولدى السريان . ثم جاء المترجمون فنقلوا هذا التراث على صورته التى انتهى إليها ، دون أن يتنبهوا إلى ما وقع فيه السابقون من أخطاء.

**رابعا : من آثار الترجمة :**

كان للترجمة من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية آثار ونتائج هامة نشير إلى بعضها فيما يلى :

(١) أن الترجمة كانت سببا فى حفظ تراث الأمم السابقة من الضياع الذى كانت مهددة به ، حيث كان العلم بهذا التراث محصورا فى فئة قليلة تدرس هذا التراث فى أماكن محدودة . وكانت تلك الفئة القليلة تلقى من الاضطهاد ، مايدفعها إلى الهجرة من بلد إلى بلد ، بسبب عقيدتها تارة ،

---

(١) جولد زيهر : مذاهب التفسير الإسلامى ، ترجمة د/عبدالحليم النجار ، دار اقرأ ، بيروت ط٣ /١٩٨٥ ص ٢٠٨ وانظر : هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد ترجمة نصير مروة ، وحسن قبيسى ، عويدات : باريس - بيروت ط١٩٨٣/٣ ص ٥٩ - ٦١ .

(٢) انظر : يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ٢٨٦ ، ٢٩٨ ، ٣٠٣ .

وبسبب خلافاتها فى الرأى مع غيرها تارة أخرى ، كما كانت هذه الأماكن المحدودة تتعرض للإغلاق من حين إلى حين[1] فلما ترجم هذا التراث – الذى كانت تتمثل فيه حضارات ولغات مختلفة – إلى اللغة العربية أتيح له أن ينتقل إلى لغة أصبحت أكثر اللغات انتشارا ، وكان ذلك من عوامل حفظ هذا التراث ونشره وكثرة العارفين له والمطلعين عليه .

وقد ازداد هذا الدور الذى قامت به اللغة العربية فى حفظ هذا التراث أهمية لأن هذه اللغة قد احتفظت بكتب ووسائل ضاعت أصولها فى لغاتها الأصلية التى كتبت بها ، ومعنى ذلك أنه لو لم تترجم هذه الكتب إلى اللغة العربية لضاعت تماما ، ولما كانت لدينا وسيلة أخرى للعلم بها . ومن هذه الكتب حجج ابرقلس الفيلسوف الأفلاطونى المحدث ، وهذه الحجج قد ضاع أصلها اليونانى ، لكنها حُفظت فى ترجمة عربية كاملة ، ومنها كذلك طائفة من المقالات التى تنسب إلى الإسكندر الأفروديسى ، الذى يعد من أكبر شراح أرسطو ، وقد كان لشروحه أثر كبير فى توضيح آراء أرسطو وتقريبها إلى الفلاسفة المسيحيين والإسلاميين ، وقد فُقد الأصل اليونانى لهذه المقالات ، ولم يبق إلا الأصل العربى ، الذى يعين على فهم أفضلَ للفلسفة اليونانية وشروحها ، ويسد تلك الثغرة فى الدراسات اليونانية نفسها[2] ومن خير الكتب التى فُقد أصلها واحتفظت لنا بها العربية الجزآن الرابع والخامس من رسائل أبو لينيوس ، وبعض رسائل لأرشميدس[3] وينطبق ذلك على سبع

---

(1) انظر نماذج لهذا الاضطهاد لدى أوليرى : الفكر العربى ومكانه ... ص ٤٣ ، ٤٩ ، ٥٠ .

(2) انظر مثلا : القفطى : ص ٣٠ ، ود/عبدالرحمن بدوى : دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى : ص ١٤٥ وما بعدها وهو يقدم نماذج متعددة إلى ص ١٦١ وانظر كذلك مقدمة أرسطو عند العرب ص ٧- ٩ ، ٥٦ ، ٥٩ والأفلاطونية المحدثة عند العرب : ٣٠ ، ٣١ .

(3) جورج سارتون : العلم الإسلامى ، ضمن كتاب : الشرق الأدنى : مجتمعه وثقافته ، بإشراف : ت. كويلر ينج ، ترجمة د/عبدالرحمن محمد أيوب ، سلسلة الألف كتاب ،دون تاريخ ص ١٤٩ .

رسائل له فى التشريح[1] وكذا كتاب آداب الفلاسفة الذى انقذ من الضياع الأصلَ اليونانى للفصل الثانى من كتاب ستوبايوس[2] وقائمة باسماء كتب أرسطو وهى من صنع رجل يسمى بطلميوس[3] وبفضل الترجمات العربية دون غيرها بقيت للعالم المقولات ٥،٦،٧ من المخروطات لابولونيوس البرجاوى، وكتاب الحيل لهيرو الإسكندرى ، وكتاب الخصائص الآلية ، للهواء والغازات لفيلون البيزنطى[4] وينطبق ذلك على كليلة ودمنه[5] الذى ضاعت أصوله الهندية والفارسية ، وبقيت الترجمة العربية التى أصبحت أصلا، بُنيت عليه ترجمات إلى نحو من أربعين لغة بمافى ذلك اللغة الفارسية الحديثة نفسها[6] وهكذا .

وقد ظلت اللغة العربية تحتفظ – وحدها – بهذا التراث الحضارى عدة قرون ، وهو تراث متنوع أسهمت فى صنعه شعوب عديدة ثم ، آل أمره إلى

---

(١) بول كراوس : كتاب الأخلاق لجالينوس ، ضمن مجلة كلية الآداب ، جامعة القاهرة مجلده قسم ١ ١٩٣٧ ص ، ١٠ .

(٢) براون : الطب العربى ص ٣١ وانظر مقدمة د/بدوى لرسائل فلسفية للكندى والفارابى الأندلس ط٢ / ١٩٨٠ ص ١٣ وانظر كذلك نجيب العقيقى : المستشرقون دار المعارف ط١٩٨١/١ جـ٧٤/١ كما ينطبق على كتاب له فى الاسماء الطبية ، انظر : مقدمة ماكس ما يرهوف لكتاب : العشر مقالات فى العين لحنين ، المطبعة الأميرية القاهرة ١٩٢٨ ص ٦٣.

(٣) مقدمة د/عبدالرحمن بدوى لكتاب آداب الفلاسفة لحنين ، اختصار محمد بن على بن إبراهيم الأنصارى ، نشر معهد المخطوطات العربية الكويت ط ١٩٨٥/١ .

(٤) نلينو : علم الفلك عند العرب ، ص ٦٢ .

(٥) ول ديورانت : قصة الحضارة مجلد ٤ جـ٢ ، ترجمة محمد بدران لجنة التأليف والترجمة والنشر ط١٩٧٤/٣ ، ص ١٧٩ .

(٦) انظر : فيليب حتى : الإسلام منهج حياة ، مرجع سابق ص ٢٨٩ وانظر : أوليرى : الفكر العربى...ص ١٢٢ ، ١٢٣ .

العرب المسلمين الذين فسحوا له صدورهم وعقولهم ، وأتاحوا له فرصة الحياة والبقاء والإستمرار ، وكان المسلمون يشعرون بقيمة هذه الوديعة الكبرى التى قاموا بالمحافظة عليها على خير وجه ، وفى ذلك يقول ابن خلكان «ولولا ذلك التعريب لما انتفع أحد بتلك العلوم ، لعدم المعرفة بلسان اليونان ، لاجرم كل كتاب لم يعرّبوه باق على حاله ، ولاينتفع به إلا من عرف تلك اللغة»[1] .

وظل الأمر على ذلك إلى أن قامت حركه أخرى للترجمة وهى حركة الترجمة المشهورة من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية وغيرها فى القرن الثانى عشر ومابعده ، وقد انطلقت هذه المرة من الأندلس «أسبانيا» الإسلامية ومن صقلية وجنوب إيطاليا ، وكان لهذه الترجمة أثر كبير فى نهضة الفكر الأوربى والحضارة الغربية الحديثة[2] .

ومن أجل هذا يمكن لأوربا – مثلا – أن تستغنى عن التراث القديم لبعض الأمم الأخرى كالصين أو اليابان ، ولكنها لاتستطيع أن تفعل ذلك مع الثقافة العربية الذى قامت بهذا الدور المزدوج فى حفظ تراثها القديم ، ثم فى الإسهام بقدر لاينبغى تجاهله فى بناء حضارتها الحديثة ، ويزيد من أهمية الدور أن أوروبا نفسها لم تتمكن من القيام به بسبب الخلافات الإعتقادية التى أقامت جدار فاصلا بينها وبين تراثها «وبما أن هذا الجدار كان لسوء الحظ موجودا

---

(١) ابن خلكان : وفيات الأعيات ٢١٧/٢ وقد قال ذلك فى حديثه عن حنين بن اسحاق ، وانظر مثل هذا المعنى فى حديث حاجى خليفة عن ثابت بن قرة .كشف الظنون ١٥٩٤/٢.

(٢) انظر مثلا : بالنثيا (آنخل جنثالث) : تاريخ الفكر الأندلسى ، ترجمة د/حسين مؤنس ، مكتبة الثقافة الدينية (مصور عن الطبعة الأصلية ١٩٥٥) ص ٥٣٦ – ٥٤٠ ، ٥٧٣ – ٥٧٦، ود/بدوى : دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى : ٦–١٠ ود/سعيد عبدالفتاح عاشور : أوربا العصور الوسطى الجزء الثانى : النهضات والحضارة والنظم ، الانجلو المصرية ١٩٨٠ جـ١٤٧/٢ – ١٥٤، ٤٨٣ – ٤٩١ .

فإنه لم يكن من سبيل إلى اتصال للعلم اليونانى السابق بالمستقبل اللاتينى التالى ، إلا من طريق المنحنى العربى ، وإذا نحن نظرنا إلى العلم العربى من وجهة نظر التطور الإنسانى عموما وجدنا أن الثقافة العربية الإسلامية كانت ذات أهمية بالغة ، ذلك لأنها تؤلف الصلة الأساسية بين الشرق وبين الغرب ، ثم بين الشرق الأوسط وبين آسية البوذية»[1] وإذا كان العرب المسلمون قد أسْدَوا هذا المعروف إلى أوروبا بصفة عامة فإن التراث اليونانى القديم يستحوذ على النصيب الأكبر منه حيث حافظوا على هذا التراث فى جملته ، وحافظوا على ما فُقد أصله اليونانى على وجة الخصوص ، ولنا عندئذ أن نقول : إن الناس جميعا«يعترفون بفضل التراث اليونانى على الفكر الإنسانى كله ، فإذا كان هذا دور العرب فى تكوين التراث اليونانى والمحافظة عليه والعناية به واخصابه فيجب على الناس جميعا أن يعترفوا بما للعرب من فضل بالغ على الفكر الإنسانى من هذه الناحية أيضا ، أعنى من ناحية فضله فى تكوين التراث اليونانى»[2] .

ولايقلل من قيمة هذا الدور الحضارى الذى قامت به الدولة الإسلامية ، ومانشأ فى ظلها من حضارة أن أكثر الذين شاركوا فى عملية الترجمة كانوا من غير المسلمين وقد كان من هؤلاء حنين بن اسحاق ، وابنه اسحق ، وابن اخته حبيش الأعسم ، وماسرجيس ، وقسطا بن لوقا ، وثابت بن قرة وعبد

(١) سارتون : الثقافة الغربية فى رعاية الشرق الأوسط ص ٥٧ ، وانظر ٢٨ وهو يصف معارف العرب بما تستحقه من اصالة وإضافات علمية وحضارية ٥٤ - ٥٦ .

(٢) د/بدوى : دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى : ١٦٠ ، ١٦١ وهذا لا يقال للفخر بأمجاد الماضى القديم ، أو استسلاما لخمرة النشوة به نزولا هروبا من الحاضر المتهلهل الذى يشعر به كل من يعيشه ويعانيه ، ولكنه يقال من باب الإنصاف ، والاقرار بحقائق التاريخ ولعل فى ذلك ما يشحذ الهمة ، ويقوى العزيمة للنهوض من الكبوة التى انحدر إليها المسلمون ، والدخول فى دورة جديدة من دورات الحضارة . أما البكاء على الاطلال فهو وهْم لا ينهض به حاضر ولا مستقبل .

المسيح بن ناعمة الحمصى ، ومتّى بن يونس ، وعيسى بن زرعة وأمثالهم[١] .

وهذا أمر ليس يخفى على من يهتم بهذا الجانب من جوانب الثقافة العربية الإسلامية ، ومن حسن الحظ أن المؤرخين لثقافتنا كانوا يتحدثون عنه ولايخفونه ، ولكنهم كانوا يلاحظون معه أمرا آخر لاينبغى تجاهله ، وهو الدور الذى قام به المسلمون فى إتمامه ، وهاهو أبو الحسن العامرى (٣٨١هـ) يذكر ذلك فيقول : «إن أهل النُّهَى من المسلمين قد سعدوا – مع ماكان لديهم من علوم الإسلام – بنقل الكتب المنسوبة إلى ذوى الشهرة من حكماء الروم والفرس والهند واليونان ، والعمل على تأمل معانيها ، وحل مواقع الشبهة منها» كما عملوا على شرحها وإذاعتها» ويمثل هذا عند العامرى – ميزة من الميزات الكبرى للمسلمين على سواهم من أهل الأديان الأخرى «ولو أنه كان لأهل الأديان مثل هذه السعة فى المعارف ، والبسطة فى المعالم لوجدت كتبهم مبرزة فى أيديهم ، ولما خفى خبرها على المتعرفين لأحوالها» .

ولم يتجاهل العامرى أن أكثر المترجمين لم يكونوا من أهل الإسلام لكنه يقول « وليس لقائل أن يقول : إن الأكثر من المترجمين كانوا يتدينون بالنصرانية وبالصباوة[٢] فإنهم مافعلوا ذلك إلا لماشاهدوه من قوة الإسلام وشرفه ، وماكان قصدهم إلا التقرب إلى الخلفاء الضابطين لِعُرَى الإسلام وقواعده»[٣].

---

(١) انظر مثلا : الفهرست : ٣٤٠ – ٣٤٢ ، وعيون الأنباء : ٢٧٩ – ٢٨٤ وكاراديفو : ابن سينا : ٦٥ – ٧٠ .

(٢) أى أنهم من الصابئة ، انظر فى الحديث عنهم : الشهرستانى : الملل والنحل بهامش الفصل ٩٥/٢ ومقدمة د/أبو ريدة لرسائل الكندى ٣٨/١ – ٤٢ ، د/أحمد صبحى : فى علم الكلام الجزء الأول ، مؤسسة الثقافة الجامعية ط٤ /١٩٨٢ ص ٦٠ – ٦٤ ، وكاراديفو : ابن سينا : ٧٢ – ٧٨ ثم انظر : السيد /عبدالرازق الحسينى : الصابئة قديما وحديثا ، المطبعة الرحمانية ط ١٩٣١/١ وهى من أوفى ما كتب فى موضوعها .

(٣) أبو الحسن العامرى : الإعلام بمناقب الإسلام : ص ١٨٢ ، ١٨٣ .

وهذا الذى قاله العامرى يقوله واحد من كبار مؤرخى العلم المعاصرين وهو سارتون الذى ناقش رأى القائلين بأن الفضل كله ينبغى أن يكون لهؤلاء المترجمين ، وقد بين أن لهم فضلا دون ريب وقد عاونهم عليه أنهم كانوا حينئذ ، أكثر إلماما باللغات الأجنبية من العرب والمسلمين ، وهذه الميزات اللغوية التى توفرت لهم كانت ضرورية ، ولكن لم تكن كافية ، وإن كل عمل وخصوصا إذا كان طويلا ومرهقا - لايمكن أن ينهض به مالم يكن ثمت أحد يحتاج إليه حاجة ملحة ، وما لم يكن فوق ذلك مستعدا لأن يرزق الشخص الذى يريد أن ينهض به . والحكام العرب كانوا - عموما - راغبين فى عمل النقلة ، وكانوا كثيرا مايتنافسون فى ذلك منافسة شديدة . لقد كانوا هم البادئين . والبادئ أفضل[1] .

على أن الأمر لم يكن مقصورا على هذا الإنفاق المادى السخى - مع أهميته البالغة - بل إنه كان مصحوبا بأمر آخر لايقل عنه أهمية وهو هذه السماحة الفكرية التى تعد من ملامح الثقافة الإسلامية ، التى اتسع صدرها لإسهامات هؤلاء الذين لم يدينوا بالإسلام . ولكنهم وجدوا فى رحابه مايسمح لهم بحرية العقيدة ، ويرحب بهم فى مجال الثقافة والعلم[2] ويشجعهم على القيام بهذا الدور بما يقدم لهم فى مكانة أدبية وعطاء مادى .

وقد كان هؤلاء حريصين على أن يكون له دورهم الإبداعى البنّاء . ولعل مما يدل على هذا قول حنين بن اسحاق «من وضع علما وصناعة كان كمن بنى دارا . ومن شرح وفسر ذلك الأصل كان كمن طيّن سطحها وجصصها وليس من جصص دارا وكنسها كمن بناها»[3] وإذا كانت حضارة الإسلام

(١) سارتون : الثقافة الغربية فى رعاية الشرق الاوسط ص ٥٢ .

(٢) انظر ما سبق : مبحث الإسلام والفكر ص٣٤ ، ٤٤

(٣) ظهير الدين البيهقى : تاريخ حكماء الإسلام ، تحقيق محمد كرد على ، المجمع العلمى العربى - دمشق ط١/١٩٤٦ ص ١٨ .

قد اتسعت لهذه الإسهامات العلمية ورحبت بها ، فإنها لم تكن لتضيق عن جهودهم فى نقل تراث الحضارات الأخرى[1] .

وينبغى أن نشير هنا إلى أن الحاجة إلى جهود هؤلاء فيما يتعلق بحركة الترجمة – لم تدم طويلا لأنها كانت مرهونة بهذه الحركة ذاتها . وعندما قطعت هذه الحركة شوطا كبيرا ، وأصبح كثير من نتاج العقل الإنسانى منقولا إلى اللغة العربية ، وصار بالإمكان الاطلاع عليه دون عوائق – عندئذ تقدم العرب والمسلمون ليقوموا بدورهم فى بناء صرح العلم وليضيفوا جهودهم إلى جهود السابقين .

ولعل الأمر كان بالنسبة لهم – نوعا من إثبات الذات ، والارتقاء إلى مستوى التحدى الحضارى الذى واجهوه عندما أتيح لهم أن يحكموا شعوبا سبقتهم فى جوانب كثيرة من جوانب الحضارة ، وكان عليهم أن يثبتوا أنهم ليسوا أقل منهم قدرة على الإسهام فى بناء العلم وإحيائه وتطويره ، وكانت خطوتهم الأولى فى هذا الصدد هى أن يتزودوا بما سبقتهم إليه الشعوب الأخرى ، وأن ينقلوه إلى لغتهم ، وأن يبذلوا من أجل تحقيق هذه الغاية النبيلة كل ماتيسر لهم من جهد ومال ، وكان هذا مقدمة لما تحقق من نهضة علمية على أيديهم ، وهى تلك النهضة التى كانت جديرة بأن يطلق عليها بعض مؤرخى العلم وصف «المعجزة» وفى هذا يقول سارتون «آتين بكلمة معجزة لترمز إلى تفسير مابلغ إليه العرب فى الثقافة والعلم مما يخرج تقريبا عن نطاق التصديق ، وليس لذلك شبه فى تاريخ العالم كله ، ماعدا حسن اكتساب اليابانيين للعلم الحديث ، وللبراعة الفنية فى أثناء العصر الميجى»[2] .

(١) انظر بعض ما تحقق لهؤلاء فى ظل الإسلام لدى : ف بارتولد ، تاريخ الحضارة الإسلامية ترجمة حمزة طاهر ، دار المعارف ط٥/١٩٨٣ ص ٥٣ – ٥٧ .

(٢) سارتون : مرجع سابق ص ٤٩ ، والعصر الميجى يقع فى الفترة ما بين ١٨٦٨ – ١٩١٢ ومعنى ذلك أنه يقع فى العصر الحديث حيث كانت الإمكانات أكثر ، والاتصال الحضارى أيسر .

ويقول مؤرخ غربى آخر «ولم يمض حين قليل حتى ظهر علماء وأساتذة مسلمون . تمثلوا الثقافة الغربية ، وجعلوها جزءاً لاينفصل من ثقافة المسلمين وحضارتهم ، وقد نُقل كل ذلك فيما بعده ، إلى الغرب» وقد وصف هذه الثقافة الإسلامية بأنها كانت تمثل الغذاء الأول للعلماء المسيحيين فى القرون الوسطى وبأنها تمثل «لباب الثقافة فى أوربا»[1] .

ولقد أسهمت العلوم المترجمة فى هذه الحركة العلمية التى ظهرت لدى المسلمين . لاسيما فيمايتعلق منها بالعلوم الطبيعية والرياضية ، ولكن هذه العلوم نفسها كانت معروفة لدى شعوب أخرى قبل المسلمين ، ثم لم تثمر - مع ذلك - ثمرتها التى ظهرت عند المسلمين ، وقد اتصل هؤلاء بالتراث اليونانى قبل المسلمين وأجادوه أكثر منهم «غير أن ترقية هذا العلم ، وإبداع نماذج الدراسات العلمية ، استأثر به المسلمون ،فلم يقدر السريانيون - وهم أرقى الشعوب النصرانية فى الشرق على أن ينجبوا عالما واحدا يصح مقارنته بالفارابى وابن سينا والبيرونى وابن رشد»[2] .

٢- كانت الثقافة الإسلامية قبل الترجمة تتكون من تيار واحد هو تيار العلوم الإسلامية والعربية التى نشأت حول القرآن والسنة واللغة العربية[3].

ولكن حركة الترجمة الشاملة أضافت تيارا جديدا من العلوم التى ترجع إلى حضارات الأمم السابقة ، وهو تيار يتكون من علوم عملية ونظرية ، ولم يُكتب لهذا التيار الثانى أن يعيش فى عزلة ، بعيدا عن التيار الأول ، بل إنه اقترب منه ، واتصل به وحاول التأثير فيه ، وكان ذلك شيئا طبيعيا ، لأن

---

(١) أودين ١٠ كالفبرلى : الدين الإسلامى ، ضمن كتاب : الشرق الأدنى مجتمعه وثقافته ، مرجع سابق ١٧٤ - ١٧٦ .

(٢) بارتولد : تاريخ الحضارة الإسلامية ص ٥٦ وانظر : كاراديفو : ابن سينا ص ٧٠ .

(٣) انظر : مبحث الإسلام والفكر ، فيما سبق ٥٤ - ٦٠

التيارين يعيشان في بيئة ثقافية واحدة ، يؤمن أصحابها بأن «الكلمة الحكمة ضالة المؤمن حيثما وجدها فهو أحق بها»[1] ولذلك لم يصدوا أنفسهم عن التعرف على هذه العلوم الوافدة إليهم ، دون أن يعنى ذلك أنهم يوافقون على كل ماجاء فيها ، أو يسلمون به تسليما مطلقا .

وقد أثمر هذا الاتصال آثارا بدأت تظهر في جوانب مختلفة من هذه الثقافة ، ووصلت بعض هذه الآثار إلى العلوم الإسلامية والعربية ذاتها . ومن صور هذا التأثير ماتراه في تلك الحكم الأخلاقية التي وجدت طريقها إلى بعض الكتب والمؤلفات العربية،وكانت تلك الحكم مستمدة من الأدب الفارسي أحيانا ، ومن الحكمة اليونانية أحيانا أخرى ، وقد نجد بعضا منها يرجع إلى مصادر أخرى غير هذين المصدرين[2] ويمكن أن نجد نماذج لهذه الحكم في كتب ابن المقفع والجاحظ وابن قتيبة لاسيما في كتابه عيون الأخبار ثم لدى مسكويه في كتابه : الحكمة الخالدة ، وعند المبشر بن فاتك في مختار الحكم ومحاسن الكلم[3] ، ثم من قبله لدى حنين بن اسحاق في كتاب آداب الفلاسفة ، بل إن بعض هذه الحكم التي نسبت إلى سقراط وجالينوس وأفلاطون وأرسطو وغيرهم قد وجدت طريقها إلى كتب بعض المؤرخين كاليعقوبي والمسعودي ، وبعض الفقهاء كالماوردي في كتابه أدب الدنيا

(١) حديث مروى عن أبي هريرة ، أورده ابن ماجة في كتاب الزهد ، باب الحكمة طبعة الشيخ محمد فؤاد عبدالباقي ٢ / ١٣٩٥ وأورده الترمذي في كتاب أبواب العلم ، باب في فضل الفقه على العبادة . سنن الترمذي تحقيق وتصحيح عبدالرحمن محمد عثمان ، دار الفكر -بيروت ١٥٥/٤ وأحد رواته ضعيف في الحديث .

(٢) انظر تاريخ الفلسفة في الإسلام لديبور ص ١٦ .

(٣) كان من بعض ما نقله مأثورات عن شيث النبي ولقمان الحكيم وهرمس وحكماء اليونان وفلاسفتهم وشعرائهم وأطبائهم وحكامهم . وكان من مختاراته أقوال عن غريغوريس المتكلم على اللاهوت ، وآداب لم يعرف قائلها ويشترك معه في هذا صاحب كتاب : الكلم الروحانية.

والدين ، والراغب الأصفهانى فى كتابه : الذريعة إلى مكارم الشريعة ، ثم إلى كتب بعض الصوفية كأبى طالب المكى فى كتاب قوت القلوب والغزالى ، هذا فضلاً من وجود عديد من هذه الحكم والوصايا فى الكتب التى خصصت للحديث عن الحكماء مثل تاريخ الحكماء لظهير الدين البيهقى ومثيله لشمس الدين الشهر زورى ، ولم يقتصر الأمر على بعض الحكم والوصايا بل إن بعض النظريات والآراء الأخلاقية لسقراط وأفلاطون وأرسطو قد ظهرت لدى بعض المفكرين الإسلاميين ، ومنهم فقهاء وصوفية(1) ويمكن أن نشير هنا – مثلا – إلى الحديث عن الفضائل الأربع لدى أفلاطون ونظرية الوسط التى قال بها أرسطو .

وتتنوع مظاهر هذا النقل وصوره ، فى الكتب الموسوعية ككتاب عيون الأخبار لابن قتيبة والبيان والتبيين والحيوان للجاحظ ، والإمتاع والمؤانسة لأبى حيان التوحيدى ، وقد يكون ذلك مدخلا لإجراء بعض المقارنات والموازنات لدى أمم مختلفة.ومن هذا ماجاء لدى الجاحظ فى حديثه عن البلاغة لدى اليونان والروم والهند وفارس ، وما أورده من تصور الهند للبلاغة وشروطها ، وماقام به من مقارنات بين الأمم كالفرس والهند واليونان والعرب،

---

(1) انظر مثلا : الذريعة إلى مكارم الشريعة للراغب الأصفهانى ، تحقيق د/أبو اليزيد العجمى ، الصحوة ١٩٨٥ ص ١٤٢ وما بعدها ومقدمته ص ٤٦ وإحياء علوم الدين لأبى حامد الغزالى ، الحلبى ١٩٦٧ جـ٣ / ٦٨ – ٧٤ وقانون التأويل لأبى بكر بن العربى طبع دار القبلة للثقافة الإسلامية جدة ط١/١٩٨٦ ص ٤٨٢ – ٤٨٦ ومقدمته ٢٧٤ – ٢٨٣ وكشف الظنون لحاجى خليفة ٣٥/١ وأبجد العلوم لصديق حسن خان ، دار الكتب العلمية بيروت ١٩٧٨ ٣٢/٢ ، ٣٣ وينبغى الإشارة هنا إلى أن هؤلاء وأمثالهم قد بذلوا جهدهم لإلباس هذه الآراء ثوبا إسلاميا ، ودعاهم ذلك إلى عدم التقيد الحرفى بهذه الآراء والنظريات ، بل دعاهم ذلك إلى نقدها . انظر لصاحب هذا البحث : دراسات فى علم الأخلاق ، مكتبة الشباب ط١/١٩٩٠ ص ١٩ وما بعدها ، ٣٦ ، ٥٤ ، ٨٩ ، ٩٣ ، ١١٨ ، ١١٩ ثم ١٢٨ وما بعدها .

وطرق الخطابة لديهم ، ومايكون عندهم بديهة وارتجالا كأنه الهام ، ومايأتى عند بعضهم بعد رويّة واجتهاد ، ثم لا يخلو ذلك كله من إشارة إلى تناسخ الهنود ، وأقوال لكسرى وبزرجمهر ، وأقوال فى الزهد لعيسى ومواعظ لداود عليهما السلام[1] ومنه – كذلك– ماجاء لدى أبى حيان التوحيدى فى الإمتاع والمؤانسة ، وهو يذكر أقوالا ووصايا – قد يردّ على بعضها أحيانا– لأعلام من الفرس واليونان وغيرهم ومن هؤلاء سقراط وأفلاطون وأرسطو وانكساغوراس وابقراط وجالينوس وديوجانيس واسقلبيوس وهوميروس والاسكندر[2] ثم هو يذكر أقوالا لبعض حكماء وأعلام الفرس ، ورءوس مذاهبهم الدينية كمزدك وزرادشت ، وكسرى انوشروان[3] وهو يورد أقوالا لبعض الحكماء والأنبياء كلقمان وداود وعيسى عليهم السلام[4] .

• ومن صور هذا التأثر مانراه من تأثير للفلسفة فى علم الكلام ، وكان هذا العلم قد نشأ لدى المسلمين للدفاع عن العقيدة الإسلامية فى مواجهة خصومها من أصحاب الديانات الأخرى ، وغيرهم من لاينتسبون إلى دين إلهى . وقد تأثر فريق من علماء هذا العلم بالفلسفة ، وجاء فى مقدمة هؤلاء فرقة المعتزلة التى بدأ ظهورها على يد مؤسسها واصل بن عطاء فى أوائل القرن الثانى الهجرى ، وقد اتصل أعلام هذه الفرقة بالفلسفة لأسباب متعددة ،

(١) انظر البيان والتبيين ، نشرة الأستاذ عبدالسلام هارون فى مواضع متفرقة منها ٧٥/١ ، ٧٩، ١٥٨ ، ٦/٣، ١٥، ٥٩ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٩٠ ، ٩١ وانظر ضحى الإسلام ٣٩٣/١ ، ٣٩٤.

(٢) انظر مثلا : الامتاع والمؤانسة ، تحقيق الأستاذين : أحمد أمين وأحمد الزين ، دار مكتبة الحياة – بيروت ، دون تاريخ ٥٨/١ ، ٨٩ ، ١١٤ ، ١١٦ ، ١٦٤ ، ١٦/٢ ، ١٨ ، ٢٠، ٣٢ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٤١ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٧، ٣١/٣ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٤٥ ، ١٠٠ ومواطن أخرى كثيرة .

(٣) انظر مثلا : السابق ٧٥/١ ، ٨٠ ، ٩٢ ، ٩٧ – ٩٣ ، وهو يردّ على اتباع مزدك وزرادشت فى هذه الصفحات ، ٧٧/٢ ، ١٧٥/٣ ، ٢٠٥ ومواطن أخرى كثيرة .

(٤) انظر مثلا : السابق ١٥/١، ٥٩ ، ٩١ ، ١٨/٢ ، ١٢٧ ٨٥/٣ ومواطن أخرى .

وأحدث هذا الاتصال آثاره فى علم الكلام ومنهجه ، وفى ذلك يقول الشهرستانى : «ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فُسرت أيام المأمون ، فخلطت مناهجها بمناهج علم الكلام ، وأفردتها فنا من فنون العلم ، وسمتها باسم الكلام[1] ثم انتقل هذا التأثر إلى الأشاعرة وكان من ثمراته أن علماء الكلام قد ناقشوا بعض المصطلحات التى سبقهم الفلاسفة إلى دراستها ، بل إنهم اقتبسوا بعض الأدلة الفلسفية ، التى استدلوا بها على بعض أصول العقيدة كالإيمان بالله تعالى ومن هذه الأدلة دليل الجوهر الفرد ، ودليل التناهى .

وكان للمنطق الذى هو علم من علوم الفلسفة أو أداة من أدواتها - حظه من هذا التأثير ، ووصل الأمر إلى حد انشغال فقيه كابن حزم «٤٥٦هـ» بتقريب المنطق إلى المسلمين ، وأن يحاول الغزالى استخلاص «أشكاله» من القرآن الكريم ، كما يظهر ذلك فى كتابه القسطاس المستقيم . وأن ينظر إلى مباحثه وموضوعاته ولاسيما فيما يتعلق بالحد والبرهان ومدارك العقول على أنها «مقدمة العلوم كلها ، ومن لايحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا ... وحاجة جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه»[2] .

---

(١) الملل والنحل ٣٢/١ ويلاحظ أن نص الشهرستانى يفيد أن الاتجاه الاعتزالى قد وجد بسبب بعض المسائل الاعتقادية وأنه أثر فى بعض الاتجاهات الأخرى كالزيدية ، ثم اتصل بعد ذلك بالفلسفة وقام بخلط مناهجها بمناهج الكلام الذى مارسوه من قبل ، وحددوا قواعده وأحدث هذا الاتصال أثره فى علم الكلام ، وكان من أسباب شهرة هذه التسمية لهذا العلم الذى يهدف إلى الدفاع عن العقيدة .

(٢) الغزالى : المستصفى من علم الأصول ، ومعه كتاب فواتح الرحموت لعبدالعلى محمد الأنصارى ، وهو شرح لمسلم الثبوت لمحب الدين عبدالشكور المطبعة الأميرية - بولاق ١٣٢٢ ص ١٠ ويمكن تتبع آثار هذا المنطق فى العلوم العربية والإسلامية ، فى البحث الذى كتبه د/ إبراهيم مدكور بعنوان : L,organon d,Aristote dans Le mond arabe . Paris 1934 وقد ترجم الفصلَ الأخير منه د/ حامد طاهر ونشره بعنوان :=

• ومن المجالات التى كان للترجمة فيها أكبر الأثر : مجال العلوم الطبيعية والرياضية كعلم الطبيعة والفلك والصيدلة والنبات والرياضيات ونحوها ، وقد كان التأثير فى هذا المجال عظيما ، لأن العرب قبل الإسلام – والمسلمين فى أوائل الإسلام لم تكن لديهم حصيلة كبيرة من هذه العلوم[1] ولذلك أقبلوا عليها واعتنوا بها ، وكانت الترجمة فى هذه المجالات أسبق من غيرها كما سبق القول .

وينبغى أن يلاحظ هنا أن المسلمين وإن نقصت ذخيرتهم من هذه العلوم لم تنقصهم العقلية المنهجية التى اكتسبوها من خلال عنايتهم بالعلوم العربية والإسلامية ، كما أنهم لم تنقصهم الروح العلمية التى تشبعت بها البيئة الإسلامية التى كان الإسلام يحثها على النظر فى الكون ومافيه من كائنات ، والتأمل فى الإنسان وما يعرض له من أحوال . وأطوار ومايتوصل إليه من علوم، ولذلك لم يمض إلا زمن قليل بعد ترجمة هذه العلوم العملية والرياضية حتى أفصحت هذه العقلية الإسلامية عن خصائصها ، وابرزت كثيرا من جوانب الأصالة فيها ، وحدث ذلك أحيانا بمجرد الترجمة وكان للخلفاء دور فى شحذ همة العلماء لاستخراج أقصى مايمكن لعقولهم وخبرتهم أن تصل إليه . ومن الأمثلة الدالة على ذلك مانجده فى سيرة محمد بن ابراهيم الفزازى الذى كان فاضلا فى علم النجوم خبيرا بحركة الكواكب ، وكان قد قدِم على الخليفة المنصور سنة ست وخمسين ومائة للهجرة رجل من الهند ، عالم بحساب الهند لحركات النجوم ، المعروف بالسند هند ، وكان مودَعا فى كتاب تضمن هذا العلم «فأمر المنصور بترجمة ذلك الكتاب إلى العربية ، وأن يؤلف منه كتاب تتخذه العرب أصلا فى حُركات الكواكب ، فتولى ذلك

---

= المنهج الأرسطى والعلوم الكلامية والفقهيه فى الإسلام بمجلة الثقافة – مصر – الهيئة المصرية العامة للكتاب ، السنة السادسة ، العدد ٦٥ / ١٩٧٩ ص ٣٤ – ٤١ .

(١) انظر – مثلا – : صاعد الاندلسى : طبقات الأمم ص ٤٧ وما بعدها .

محمد ابن ابراهيم الفزازى ، وعمل منه كتابا يسميه المنجمون : السند الهند الكبير» ثم اختصره للمأمون : محمد بن موسى الخوارزمى ، غير أنه لم يجعله مقصورا على الأسس التى تضمنتها علوم الهند ، بل إنه خالفها فى التعاديل والميل «فجعل تعاديله على مذاهب الفرس ، وميل الشمس فيه على مذهب بطليموس ، واخترع فيه من أنواع التقريب أبوابا حسنة فاستحسنه أهل ذلك الزمان.. وطاروابه فى الأفاق ، ومازال نافعا عند أهل العناية بالتعديل إلى زماننا هذا»(1) .

وعندما تُرجم كتاب المجسطى فى زمن المأمون ، وعرف العلماء منه آلات الرصد ، الموصوفة فيه تقدم المأمون إلى علماء زمانه بإصلاح آلات الرصد ففعلوا ذلك(2) بل قام بعضهم بإصلاح بعض المعلومات التى ذكرها بطليموس فى كتابه(3) ثم قام العلماء فى عهد المأمون بأرصاد فى مراصد أقامها لهم المأمون وكان بعضها فى دمشق على جبل قاسيون(4) والشماسية ببغداد وكان ذلك بين سنتى ٢١٥ ، ٢١٧ للهجرة(5) وقد توصلوا إلى أرصاد دقيقة جدا ، بعضها يزيد بنصف ميل على تقديرنا الحاضر(6) وقد توصلوا إلى آلات دقيقة وأدخلوا تحسينات على بعض الآلات القديمة التى انتقلت من بعدهم إلى أوروبا وظلت مستعملة لديهم إلى عهد قريب(7) ووقع مثل هذا فى علم الهندسة والميكانيكا التى كانوا يسمونها علم الحيل ، وكان من أعلام هذا العلم

(1) القفطى : اخبار ... ص ١٧٧ ، ١٧٨ ، وانظر : سيد يو : تاريخ العرب العام ، ترجمة عادل زعيتر ، دار إحياء الكتب العربية ط ١٩٦٩/٢ ص ٣٤٦ ، ٣٥١ ، ٣٥٢ .

(2) القفطى : ١٧٨ .

(3) السابق : ١٨٤ ، وذكر بعضهم معلومات لم يُسبقوا إليها انظر ص ١٨٥ .

(4) السابق : ١٨٥ .

(5) السابق : ٢٣٤ .

(6) انظر نماذج لذلك لدى ديورانت : قصة الحضارة مجلد ٤ جـ ٢ ص ١٨٢ .

(7) السابق ١٨٢ ، ١٨٣ .

فى عهد المأمون الحسن بن موسى بن شاكر ، الذى كان يمثل مع ابيه موسى وأخويه محمد وأحمد أسرةً علمية مهتمه بالهندسة وعلومها مع العناية بالإنفاق على المترجمين[1] وقد وصف بأنه قد فُتح له فى علم الحيل مالم يفتح لاحد غيره من معاصريه ولامن السابقين عليه من المتحققين بهذا العلم ، وكان لأحدهم تخيل قوى فى الهندسة حتى حدث نفسه باستخراج مسائل لم يستخرجها أحد من الأولين[2] وإذا كا هذا قد حدث فى ذلك الوقت المبكر الذى اعقب ترجمة مثل هذه الأعمال مباشرة ، ووقع فى اثناء حركة الترجمة الشاملة التى استمرت بعد ذلك لفترة ليست بالقليلة[3] فإن لنا أن نتوقع حال هذه الأعمال العلمية بعد أن اكتملت تلك الحركة وتم استيعابها .

• ولسنا فى مقام استقصاء ماأضافته الحضارة الإسلامية ، فى عصر ازدهارها فى مجالات العلم المختلفة ، مما يعد دليلا على أصالتها ، ولكننا نشير فى إيجاز[4] إلى بعض الأمور ذات الدلالة الهامة .

أ – لم يكتف المسلمون بالمعرفة الدقيقة لما تم نقله إلى لغتهم كما لم يكتفوا بترديده والوقوف عنده؛ بل إنهم وضعوا على عاتقهم عبء إكماله،والنهوض به.وقد أضافوا إليه ثمرات جديدة ، ولم تكن هذه الإضافات هينة القيمة أو

(١) انظر القفطى : ٢٠٨ ، ٢٨٦ .

(٢) انظر القفطى : ٢٨٩ .

(٣) إلى قريب من أواخر القرن الرابع الهجرى .

(٤) يمكن الرجوع هنا إلى بعض الكتب التى عنيت بتفصيل هذه القضية ومن بينها قصة الحضارة الذى سبقت الإشارة إليه قريبا ، وتاريخ العرب العام لسيديو ، وحضارة العرب لجوستاف لوبون وتاريخ العلم ودورا لعلماء العرب فى تقدمه للدكتور عبد الحليم منتصر ، والعلوم عند العرب ، لقدرى حافظ طوقان ، وعبقرية العرب فى العلم والفلسفة للدكتور عمر فروخ ، والتراث العلمى للحضارة الإسلامية ومكانة فى تاريخ العلم والحضارة د/ أحمد فؤاد باشا ، وإلى مراجع أخرى تناولت فروعا معينة من العلم أو شخصيات معينة كالرازى الطبيب أو ابن سينا أو البيرونى أو ابن سينا أو ابن الهيثم وأمثالهم .

محددوة الأثر ، بل إنها كانت تصل فى بعض الإحيان إلى تطوير جوهرى لبعض فروع العلم كما فعلوا فى مجال الرياضيات والفلك(1) أو إلى وضع فروع جديدة منه كما فعلوا فى علم الجبر الذى يُنسب إليهم بعد أن قام بوضعه محمد بن موسى الخوارزمى(2) .

ب- نظر المسلمون فى هذا التراث المترجم نظرة نقدية فاحصة ، كان من آثارها أنهم تنبهوا إلى بعض الأخطاء التى وقع فيها السابقون . وقد قاموا بتحديد هذه الأخطاء ، وذكروا ما اهتدوا إليه من الصواب فيها ولم يمنعهم ذلك من الاعتراف بفضل السابقين والتماس الأعذار لهم ، ويمكن ان نشير هنا إلى مسلك ابن الهيثم ازاء سابقيه فهو مثال جيد يعبر خير تعبير عن هذا الموقف الذى يتسم بالإنصاف ، والتواضع ، والأمانة العلمية ثم الروح العلمية اليقظة التى تبحث عن الحق فى ذاته ، دون اغترار بشبهرة الآراء وذيوعها ، ودون استسلام لما لأصحابها من مكانة رفيعة ، وتقدير عظيم ،فابن الهيثم يعترف بفضل سابقيه ولكنه يرى بعض مواطن الخطأ لديهم ، وهم معذورون ، إذ «الحيرة متوجهة ، ، واليقين متعذر ، والمطلوب غير موثوق بالوصول إليه ، وما أوسع العذر ، مع جميع ذلك ، فى التباس الحق ، وأوضح الحجة فى تعذر اليقين ، فالحقائق غامضة ، والغايات خفيّة ، والشبهات كثيرة ، والأفهام كدِرة ، والمقاييس مختلفة ، والمقدمات ملتقَطَة من الحواس ، والحواس ، التى هى العدد ، غير مأمونة الغلط فطريق النظر معفّى الأثر ، والباحث المجتهد غير

---

(1) يقول سارتون : «إن أعظم الابتكارات العربية فى الرياضيات والفلك كانت شيئين : علم الحساب الجديد ، وعلم المثلثات الجديد» . الثقافة الغربية فى رعاية الشرق الأوسط ، مرجع سابق ص ٥٥ .

(2) انظر : محمد عاطف البرقوقى ، وأبو الفتوح محمد التوانسى : الخوارزمى العالم الرياضى الفلكى ، الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٤ ص ٩٩ - ١٠٧ ، ١١١ ومابعدها ، قدرى حافظ طوقان : العلوم عند العرب مكتبة مصر ١٩٧٩ ص ٥١ ، ٥٢ .

معصوم من الزلل فلذلك تكثر الحيرة عند المباحث اللطيفة ، وتتشتت الآراء ، وتفترق الظنون ، وتختلف النتائج ، ويتعذر اليقين»[1] لكن ذلك لم يكن يعنى لديه أن يكون فى موقف التابع لأقوال السابقين ، المردد لها دون برهان صحيح ، وحجة ظاهرة ، بل إن الأمر كان يقتضى منه نظرة فاحصة ، يقوم بها عقل يقظ متأمل ناقد ، وفى هذا يقول «فطالِبُ الحق ليس هو الناظر فى كتب المتقدمين ، المسترسل مع طبعه فى حسن الظن بهم ، بل طالب الحق هو المتّهِم لظنه فيهم ، المتوقف فيما يفهمه عنهم ، المتبع الحجة والبرهان ، لاقول القائل الذى هو إنسان ، المخصوص فى جبلته بضروب الخلل والنقصان ، والواجب على الناظر فى كتب العلوم إذا كان غرضه معرفة الحقائق أن يجعل نفسه "خصما" لكل ماينظر فيه ويجيل فكره فى متنه ، وفى جميع حواشيه ، ويخصمه من جميع جهاته ونواحيه ، فإنه إذا سلك هذا الطريقة انكشفت له الحقائق ، وظهر ماعساه وقع فى كلام من تقدمه من التقصير والشُّبَه»[2] .

وتحقيقا لذلك كتب ابن الهيثم كتابا ناقش فيه بعض نظريات وآراء بطليموس الفلكية ، سماه : الشكوك على بطليموس . وناقش المؤرخُ العالِم : عبد اللطيف البغدادى بعض آراء جالينوس الطبية بناء على بعض الملاحظات التشريحية التى استخلص منها خطأ جالينوس فى بعض ماذهب إليه وقد قال البغدادى إنه شاهد من العظام ومفاصلها وكيفية اتصالها وتناسبها وأوضاعها ماأفادَ علما لايستفاد من الكتب «والحسُّ أقوى دليلا من السمع ، فإن جالينوس وإن كان فى الدرجة العليا من التحرى والتحفظ فيما يباشره

(1) الحسن بن الهيثم : كتاب المناظر تحقيق د/ عبد الحميد صبرة ، الكويت ١٩٨٢ ص ٥٩ ، ٦٠ .

(2) الحسن بن الهيثم : الشكوك على بطليموس : تحقيق د/ عبد الحميد صبرة ، د/ نبيل الشهابى ، دار الكتب ١٩٧١ ص ٣، ٤ والنص طويل ، وهو يفتتح به كتابه هذا ، لكى يوضح المنهج الذى سيتبعه فى النظر إلى كتاب المجسطى ، وقد نقلنا جزءاً كبيرا من النص لأهميته فى بيان المنهج الصحيح فى النظر إلى آراء السابقين .

ويحكيه فإنه الحس أصدق منه» وقد بين أنه أخطأ فى وصفه لعظم الفك الأسفل ، ولم يحكم بذلك إلا بعد أن شاهد هذا العظم أكثر من ألفى مرة ، بل إنه استعان فوق ذلك ، بوصف غيره له حتى يكون على ثقة من النتيجة التى انتهى إليها ، وقد فعل مثل ذلك مع بعض العظام الأخرى ، وإن تكن درجة ثقته فيها أقل من ثقته فى عظم الفك الأسفل ؛ لأن ملاحظاته لم تكن حاسمة فى مخالفة ماسبق إليه جالينوس[1] .

وقد تُرجم كتاب الحيوان لأرسطو ، وقرأه الجاحظ ، المشهور بنهمه العلمى ، وتطلعه القوى إلى المعرفة ، والمعروف بصلته ببعض المترجمين[2] ثم قام الجاحظ بتأليف كتاب ، يمكن اعتباره دائرة معارف كبرى عن الحيوان ، وقد أودعه خلاصة خبرته الشخصية ، ومعارفه المتنوعة ، المستمدة من مصادر مختلفة ، بعضها يرجع إلى فارس والهند واليونان ، وقد ذكر أنه أخذ من طرف الفلسفة ، وجمع بين معرفة السماع وعلم التجربة[3] وكان من مصادره كتاب الحيوان لأرسطو ، وقد ذكر اسم الكتاب صراحة فقال : قال صاحب المنطق فى كتابه الذى يقال له الحيوان[4] وقد نقل عنه كثيرا ، وكان النقل

---

(١) انظر كتاب : الإفادة والاعتبار فى الأمور المشاهدة والحوادث المعاينَة بأرض مصر ، ضمن كتاب : عبد اللطيف البغدادى للدكتور بول غليونجى الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥ ص ١٤٩ - ١٥١ وكذلك مقالة د/ جورج شحاته قنواتى : طب البغدادى ، ضمن كتاب: موفق الدين عبد اللطيف البغدادى فى الذكرى المئوية الثامنة لميلاده ، طبع المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الإجتماعية ١٩٦٤ ص ٨٧ - ٨٩ .

(٢) انظر الحيوان ، تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون ، مطبعة مصطفى البابى الحلبى ط١/١٩٣٨ حـ١/٢٤٦ وهو يذكر من بينهم سلمويه وابن ماسويه اللذين كانا يطببان الخلفاء ، وهو يشير إلى حنين وغيره من المترجمين .

(٣) الحيوان : ١١/١ وانظر ٥٤/١ ، ١٠١، ١٠٢ .

(٤) الحيوان ٥٥/٢ .

طويلا حتى إنه ليأتى فى صفحات متعاقبة أحيانا[١] ولكنه لم يأخذ كل مانقله عنه مأخذ التسليم ، بل إنه كان يحاول التأكد من صحته ، وكان يلجأ فى ذلك إلى أهل الخبرة والاختصاص ، فهو يذكر مثلا أن صاحب المنطق قد زعم أنه ظهرت له حية لها رأسان ، فسأل اعرابيا عن ذلك فزعم أن ذلك حق[٢] وهو يعلن فى بعض الأحيان عجزه عن فهم قوله ، لأنه لم يذكر له سببا ومن هذا قوله «وقال صاحب المنطق ، ويكون بالبلدة التى تسمى باليونانية طبقون حية صغيرة شديدة اللدغ ، إلا أن تعالج بحجر ، يخرج من بعض قبور قد ماء الملوك ، ولم أفهم هذا ، ولم كان ذلك؟»[٣] .

وكان يستغرب نسبة بعض الآراء إلى أرسطو ، لأنه لايجد شواهد تدل على صدقها وقد ذكر بعض آرائه عن التزاوج بين حيوانات مفترسة مختلفة فى أجناسها ثم قال «ومانظن بمثله أن يخلّد على نفسه فى الكتب شهادات من العلماء ، وماعندنا فى معرفة ما ادعى إلا هذا القول»[٤] وكان يستنكر نسبة بعض الآراء إليه احيانا ، فأرسطو – عنده – أجدر بالتثبت والتحقق من مثل هذه الآراء ، وقد فسر ذلك بقوله «ولعل المترجم قد أساء فى الإخبار عنه»[٥] وقد وجد نفسه مضطرا إلى مخالفة أرسطو ، لأن العيان لايصدقه ومن ثم يَعْسر قبول رأيه[٦] وكان من هذا الباب حديث أرسطو عن الأسماك ، وقد تناول بعض حديثه عنها فى لهجة لاتخلو من فكاهة أو سخرية ، وإن كان قد حاول أن يخفف من حدتها – بعد أن ساقها ، يقول الجاحظ : «وقد أكثر فى

---

(١) انظر مثلا الحيوان ١/٢ ، ٥٠ ، ٥١، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٤/ ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٧–٢٢٩ ، ٥/ ٥٣٨ ، ٥٣٩ ، ٥٤٩ ، ٦/١٣ ، ١٧ ، ١٩ الخ .

(٢) الحيوان ٤/١٥٦ .

(٣) السابق : ٤/٢٢٧ .

(٤) السابق ١/ ١٨٥ .

(٥) السابق ٢/٥٢ ، وانظر ٦/١٩ .

(٦) السابق ٥/٥٤١ .

هذا الباب أرسطاطاليس ، ولم أجد فى كتابه على ذلك من الشاهد ، إلا دعواه.

وقد قلت لرجل من البحريين : زعم ارسطاطاليس أن السمكة لاتبتلع الطعم – أبدا – إلا ومعه شيء من ماء ، مع سعة المدخل ، وشره النفس ، فكان من جوابه أنه قال : مايعلم هذا إلا من كان سمكة مرة أو أخبرته به سمكة أو حدثه بذلك الحواريون أصحاب عيسى ، فإنهم كانوا صيادين»[1] وقد نَسب هذا ومثله إلى مبالغات بعض أصحاب الحكايات ، الذين يعنون بالغرائب الكثيرة ، وقد كان هذا يدعوه إلى التوقف فى قبول كثير من هذه الحكايات ، بسبب ، مافيها من مبالغات ، أو كما وقع فى بعضها من أخطاء ، ولهذا قال :«وكيف اسكن – بعد هذا – إلى أخبار البحريين ، وأحاديث السماكين ، وإلى مافى كتاب رجل «أرسطو» لعله لو وجد هذا المترجم ، أن يقيمه على المصطبة،ويبرأ إلى الناس من كذبه عليه ، ومن إفساد معانيه بسوء ترجمته[2] وهكذا اتخذ الجاحظ هذا الموقف النقدى اللائق بأمثاله من والمفكرين من أبناء الحضارة الإسلامية ، التى تعنى بالتثبت ، وتبحث عن الدليل والبرهان .

• وكان التصحيح يتعلق – فى بعض الأحيان – بمناهج بعض العلوم ، كعلم الكيمياء ، الذى صحح المسلمون وجهته ، وتحول على أيديهم من علم يبحث عن حجر الفلاسفة ، ويسعى إلى تحويل المعادن إلى ذهب ، إلى علم تجريبى محكم[3] وكان الكندى الفيلسوف من أوائل الذين نبهوا إلى خطأ التصور

---

(١) الحيوان٦/١٧ ، وليس بمستبعد أن يكون هذا القول من كلام الجاحظ نفسه ، لامن كلام هذه الشخصية المجهولة .

(٢) السابق ٦/١٩ ، وانظر كذلك ٥/٥٤١ .

(٣) انظر مثلا ديورانت قصة الحضارة ، مجلد ٤ جـ٢ ص١٩٦ ود/ النشار مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص٢٦ – ٢٧٠ ومصطفى لبيب عبد الغنى : الكيمياء عند العرب، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ١٩٦٧ وهو يورد شهادات لبعض مؤرخى العلم والحضارة ومنهم هو ليارد وسارتون ولوبون صفحات ٢٤ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٧ ، ٤٠ ، ٤١ الخ وانظر مواقف المسلمين من هذا العلم وأوائل المشتغلين به فى كشف الظنون ٢/١٥٢٦ – ١٥٣٣ .

القديم لهذا العلم ولو ظيفته ، وكتب فى ذلك بعض الرسائل ومنها رسالة فى التنبيه على خدع الكيميائيين ، ورسالة فى بطلان دعوى المدعين صنعة الذهب والفضة وخدعهم[1] .

حـ- أضاف المسلمون إلى جهودهم العلمية فى مجالات العلم المختلفة جهدا آخر يعد من مفاخرهم ، ويتمثل هذا الجهد فى أن المسلمين كان لهم دور كبير لايصح تجاهله فى تحديد وتطبيق قواعد المنهج الاستقرائى الذى تستخدمه العلوم العملية التجريبية ، وقد كان اليونان أسبق منهم - دون ريب - فى التوصل إلى كثير من المعارف العلمية كما أن بعض مدارسهم العلمية كانت تعنى بالملاحظات والتجارب الملائمة لبحوثهم ومجال تخصصهم[2] .

ولكن السمة الغالبة على مدارس العلم اليونانية كانت تميل بها نحو الطابع النظرى التأملى ، الذى كان يحظى بالمكانة الرفيعة لدى كبار مفكريهم ، وقد أثمر ذلك ترفعا واضحا عن الأعمال اليدوية ، والفنون العملية . التى وصفها بعضهم بأنها تحمل وصمة اجتماعية ، وتعتبر «حقا أعمالا غير مشرفة فى مدننا» وادى هذا إلى تعويق تقدم العلوم الطبيعية والآلية «الميكانيكية» والكيميائية عند الأغريق[3] بل جعلت بعضهم يهاجم الاتجاه إلى التجربة التى تعتمد على الحواس

(1) انظر : الفهرست : ٣٦٥ ، د/ فاضل أحمد الطائى : أعلام العرب فى الكيمياء الهيئة المصرية العامة للكتاب بالاشتراك مع دار الشؤون الثقافية العامة ببغداد ١٩٨٦ ص ٨٧ - ٩٥.

(2) انظر مثلا : بنيامين فارنتن : العلم الإغريقى ترجمة أحمد شكرى سالم ، سلسلة الألف كتاب ، النهضة المصرية ١٩٥٨ فى الحديث عن الطب اليونانى ٨٤/١ ، ٨٧ ومابعدها ، ٩٦ ، ١٢٥ ، وانظر ٢٧/٢ ومابعدها فى الحديث عن عالم طبيعى يسمى ستراتو الذى كان رئيسا للمدرسة أرسطو فيما بين ٢٨٧ - ٢٦٩ ق.م فى أثينا - وتدل بعض نصوصه على معرفته بالتجربة معرفة منهجية انظر ٣٤/٢ - ٣٦ ومواطن أخرى .

(3) العلم اليونانى ٣٣/١ وانظر ٦/٢ .

بدلا من العقل وظهر ذلك لدى بارمنيدس الذى قال :«اصرف ذهنك عن طريق البحث ، ولاتدع العادة التى تأصلت عن طريق التجربة المتشعبة تجبرك على اتخاذ هذا الطريق ، فتستخدم العين الكفيفة أو الأذن المرددة ، أو اللسان ، كأداة ، بل اختبر بعقلك ماساهمت به فى المناقشة الكبرى»[1] وكان لأفلاطون دخل كبير فى سيادة هذا الطابع النظرى ، واعتباره المثل الأعلى ، وكان لنظريته عن عالم المثل دور أساسى فى التخلى عن محاولة تكوين علم الطبيعة بل كانت هى ذاتها عقبة كؤودا فى وجه إقامة هذا العلم وهذا أمر متوقع ، لأنها تجعل الوجود الحقيقى الخالد الثابت محصورا فى عالم المثل على حين أن العالم الحسى هو عالم النقص والأشباح والظلال .

وعندما جاء أرسطو لم ينهج نهج أستاذه ، بل نقد نظرية المثل ، واهتم بالوجود الواقعى المحسوس ، وكان من أهم الفروق بينه وبين استاذه أنه كان وهو يعالج مسائل مابعد الطبيعة يعالجها بشكل مادى طبيعى ، بينما كان أفلاطون يتناول علم الطبيعة تناولاً لاهوتيا[2] وقد قام أرسطو بملاحظات شتى فى مجالات مختلفة كعلم الفلك والطبيعة والتاريخ الطبيعى والحيوان وامتدت ملاحظاته إلى الدراسات المتعلقة بالإنسان فى فروع الإخلاق والسياسة وغيرها[3] .

وعلى الرغم من تلك السمة الغالبة ، وعلى الرغم من تلك النزعة التى

(١) السابق ٦٥/١ ويرى المؤلف أن كلامه ليس تحذيرا من خداع الحواس ، بل إنه يمثل موقفا رافضا للتجربة ٦٥/١ ، ٦٦ .

(٢) السابق ١٤٧/١ وانظر مثل هذا الرأى لدى محمد إقبال فى تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ترجمة عباس محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر طبعة ١٩٦٨/٢ وهو يطبقه على سقراط أيضا ، ص٨ ، ٩ ، ١٤٥ ، ١٤٦، وانظر رأى أفلاطون فى الجمهورية ص ٤١٤-٤١٧ .

(٣) العلم عند الإغريق ١٣٩/١ . وانظر نماذج لملاحظاته فى هذه المجالات المختلفة : المرجع السابق ١٤٤/١ ومابعدها ، ١٥/٢ ثم لدى د/ مصطفى النشار : نظرية العلم الارسطية ، دار المعارف ط١٩٨٦/١ ص ١٨٩ ، ١٩٠ ، ١٩٣ - ٢٠٦ .

اتجهت نحو التجريبية لدى أرسطو وغيره فقد ظل الاتجاه الغالب هو الاتجاه النظرى، لاعتقاد أصحابه أنه أكثر أهمية من ناحية الدقة واليقين من العلم التجريبي[1] وقد وصفت جهود أرسطو نفسه بأن تجاربه كانت قليلة، بحيث لاتشكل منهجا أساسيا وأن ملاحظاته كانت تعتمد، فى جانب منها على الآخرين وأن الفرض بمعناه العلمى لم يظهر فى أعماله بوضوح[2].

وقد ظل الجانب النظرى التأملى يحتل لديه، مع هذا أرفع مكانة. فالتأمل العقلى هو الغاية العليا التى يسعى الفيلسوف إلى تحقيقها، وأشرف الفضائل عنده هى فضيلة النظر العقلى، وهذه الفضيلة هى التى تجعل الفيلسوف شبيها بالآلة[3] وهكذا ظل الطابع النظرى هو السمة الغالبة على جهود اليونانيين.

وعندما نقل التراث العلمى إلى المسلمين أعملوا فيه عقولهم، ونظروا فيه نظرة فاحصة كما سبق القول، ثم اتجهوا بالبحث وجهة تجريبية واضحة أثمرت ثمراتها فيما ظهر على أيديهم من نهوض بالمنهج الاستقرائى الذى كان موضع عنايتهم، وقد كانت كتاباتهم النظرية، وتجاربهم العملية متضمنة لأسسه وقواعده.

---

(١) انظر د/ مصطفى النشار : نظرية العلم الارسطية ص١٨٨، ١٨٩.

(٢) السابق : ١٩٤ - ١٩٦، ٢٠٤ وانظر د/ جلال محمد موسى : منهج البحث العلمى عند العرب، دار الكتاب اللبنانى - بيروت ط١/١٩٧٢ ص٤٨، ٤٩، ٢٧٢، ٢٧٣.
ولايقصد من وراء تسجيل هذه الملاحظات - لاسيما مايتعلق منها بالفرض العلمى - التهوين من قيمة أرسطو فى هذا المجال، لأن الفرض العلمى الذى يمثل عنصرا جوهريا من عناصر المنهج الاستقرائى لم يتم التنبه إليه إلا بعد ارسطو بكثير، وقد كان موضع هجوم وتقليل من شأنه إلى وقت قريب انظر مثلا : د/ محمود قاسم : المنطق الحديث ومناهج البحث، الانجلو المصرية ط٤ ص١٣١ - ١٤، د/ عبد الرحمن بدوى مناهج البحث العلمى، وكالة المطبوعات - الكويت ١٩٧٧ ص١٤٥، ١٤٦ ثم ١٥٣ - ١٥٥.

(٣) انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ١٩٩، ٢٠٠.

وقد حرصوا على بيان مكانة الملاحظة الحسية ودعوا إليها ، وبشروا بها : مصدرًا هاما للحقائق ، ومارسوها بالفعل فى بحوثهم ، واستعانوا بها فى تمحيص أقوال اسلافهم ، والكشف عن أخطائهم ، كما اهتموا باستخدام الآلات التى تعوضهم عن قصور الحواس ، وتوجد على هذا شواهد كثيرة فى تراثهم[1] وأصبح للتجربة لديهم مكانة مرموقة لم تكن لها من قبل ، وجعلوها مصدرا لبعض المعارف التى لايمكن الحصول عليها بالتقليد أو السماع أو النقل عن الآخرين . وفى مثل هذه المسائل يقول البيرونى «وإلى التجربةُ يُلتجأ فى مثل هذه الأشياء ، وعلى الامتحان فيها يعوّل»[2] ومن قبله قال جابر بن حيان : «ومن كان دربا كان عالما حقا ، ومن لم يكن دربا لم يكن عالما ، وحسبك بالدّرْبة فى جميع الصنايع أن الصانع الدرب يحذق ، وغير الدرب يعطّل» وقال أيضا : «وملاك كمال هذه الصنعة : العمل والتجربة ، فمن لم يعمل ولم يجرب لم يظفر بشىء أبدا»[3] وتحدث ابن الهيثم عن الاعتبار الذى يقصد به التجربة ، وحدد الشروط اللازمة للبحث العلمى الدقيق فى نصه المشهور الذى افتتح به كتاب «المناظر»[4] وهو جدير بأن ينسب إليه الفضل فى تطبيق الرياضة على الظواهر الطبيعية[5] وقد تنبه البيرونى إلى فكرة منهجية دقيقة ، وهى أن المناهج تختلف باختلاف الظواهر التى تخضع للدراسة ، وأن كل طائفة متجانسة من

---

(1) انظر : د/ توفيق الطويل : فى تراثنا العربى الإسلامى ، عالم المعرفة - الكويت ١٩٨٥ ص ١٧ ، ١٨ - وهو يورد من النصوص مايدل على ذلك لدى ابن الهيثم وغيره ص ١٨ ومابعدها ، ٢٤ ومابعدها .

(2) السابق : ٢٦ ، ٣٦ ، ٣٨ .

(3) نقلا عن : مصطفى لبيب عبد الغنى : الكيمياء عند العرب ص ٣٦ ، وانظر : د/ النشار مناهج البحث ...ص ٢٦١ وهو يقول : وسواء صح وجود جابر بن حيان أم لم يصح فإن الأعمال الكيميائية المنسوبة إليه موجودة بين أيدينا .

(4) المناظر : تحقيق صبرة ٥٩ ، ٦٠ .

(5) د/ جلال موسى : منهج البحث العلمى عند العرب ص ١٠٤ .

الظواهر تخضع لمنهج خاص بها ، بحيث لايغنى عنه غيره فى دراستها ، «ولكل صناعة منهج وقانون لايستحكم عليه ماهو خارج عنها ، ولذلك كان ماأورده مما هو خارج عن هذه الصناعة إقناعيا غير ضرورى ومأوجدنا إلى الصناعة سلما ثابتا على مناهجه لم ننحرف عنه إلى ماهو خارج من طرقه ومناهجه»(١) وتدلنا دراسات عديدة على أنه قد وجد لدى العرب من سار فى بحوثه على الطريقة الاستقرائية العلمية الحديثة كما ظهرت من بعدُ لدى العلماء المحدثين وهذا مايوضحه التتبع لجهودهم فى مجالات العلم المختلفة كالطب والفلك والكيمياء وغيرها . وأن المسلمين قد أفادوا فى تحديدهم لعناصر هذا المنهج العلمى من دراساتهم للعلوم الشرعية لاسيما علم أصول الفقه وعلم الكلام(٢) .

وقد وُجد من مؤرخى العلم الغربيين مَن أوضح دور العرب المسلمين فى قيام المنهج التجريبى الذى يعد من أهم أسس النهضة العلمية الحديثة فى أوربا وفى العالم ، ومن هؤلاء سارتون الذى يذكر أن كتب العلم التى كتبها العرب فى القرون الوسطى ظلت أهم مورد يستقى منه العلم الحديث طوال عدة قرون من الزمان ، وإن مِنَ العيب ألا يعرف مؤرخو العلم الكثير عن العلم العربى ، وهو لايتردد فى توجيه اللوم إليهم لقبولهم لهذا النقص فى معارفهم(٣) وهو

---

(١) القانون المسعودى طبعة حيدر اباد الدكن ط١/١٩٥٥ جـ١/٧ وانظر : د/ محمد جمال الفندى ، د/إمام ابراهيم أحمد : أبو الريحان محمد بن أحمد البيرونى . دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ١٩٦٨ ص١٢٠ ، ١٢١ .

(٢) انظر مثلا : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام «فى مواطن عديدة منها ٩٠ ، ١٠٦ ، ٢٦١ - ٧٧ ، ومنهج البحث العلمى عند العرب فى مواطن عديدة منها ٢ ، ٢٣ ، ٢٥ - ٢٧ ، ٩٠ - ١٠٤ ، ١٠٩ - ١١٥ ، ١٨١ - ١٩١ ، ١٧١ - ١٧٧ ، د/ محمود قاسم : دارسات فى الفلسفة الإسلامية - دار المعارف ط٥/١٩٧٣ ص ٢٦ ، ٢٧ .

(٣) العلم الإسلامى ، ضمن الشرق الأدنى : مجتمعه وثقافته ، مرجع سابق ١٣٦ ، ١٣٧ .

يشير في مقام آخر إلى دورهم في غلبة الروح التجريبية على الروح النظرية ، وقد بين أن هذه المأثرة ترجع إلى جهد المسلمين حتى آخر القرن الثاني عشر ، وأنه مهما كان من أمر إعجابنا بالعلم اليوناني فلا مهرب لنا من أن نعترف بأنهم كانوا متخلفين في الناحية التجريبية التي تمثل الركيزة الجوهرية للعلم الحديث ، وبالرغم من أن أطباءهم قد اتبعوا الأساليب التجريبية بحكم إيحاء الصناعة فإن هذه الأساليب لم يقدرها الفلاسفة ولاعلماء الطبيعة تقديرا حقا ، وإن تأريخا يتناول العلم التجريبي عند اليونان ليكون قصيرا جِدَّ القصر ولكن بتأثير الكيمويين من علماء العرب ، وعلماء البصريات أخذت الروح التجريبية تنشأ ببطء كبير[1] .

ومنهم بريفولت الذي ذكر في لهجة حاسمة أنه لاتوجد ناحية من نواحي الإزدهار الأوربي إلا ويمكن إرجاع أصلها إلى مؤثرات الثقافة الإسلامية بصورة قاطعة ، ولكن أكثر هذه المؤثرات قد ظهرت أوضح ماتكون وأهم ماتكون في : نشأة تلك الطاقة التي تكوّن ماللعالم الحديث من قوة متمايزة ثابتة ، ثم في المصدر القوى لازدهاره أي في العلوم الطبيعية وفي روح البحث العلمي ، ويضيف بريفولت أن ماتدين به الحضارة الأوربية لعلم العرب لايتمثل فقط فيما قدموه لهم من كشوف مذهلة لنظريات مبتكرة ، بل إنها تدين له بوجودها نفسه ، لأن العالم القديم لم يكن للعلم فيه وجود[2] وقد كان لليونان جهد في صياغة المذاهب والنظريات ، ولكنهم لم يضعوا قواعد العلم التجريبي ولم يهتموا بأساليب البحث ، ولابالمناهج التفصيلية للعلم ،

(١) سارتون : تاريخ العلم والأنسية الجديدة : ١٨١ ، ١٨٢ .

(٢) لايخلو هذا الحكم من مبالغة ، فقد وجد العلم قديما بمستويات عالية لايكاد الناس احيانا يعرفون اسرارها حتى الآن ، ومن أمثلة ذلك كثير من علوم الفراعنة في الهندسة والتحنيط والكيمياء ونحوها . كما وجدت أفكار ونظريات استمرت قرونا عديدة ، والعلم ميراث البشرية يضيف إليه كل جيل لبنة أو لبنات ، وإن كانت الحظوظ قد تختلف .

ومايحتاج إليه من ملاحظات وتجارب «أما ماندعوه العلم فقد ظهر فى أوربا نتيجة لروح من البحث جديدة ، وبطُرقٍ من الاستقصاء مستحدثة لطرق التجربة والملاحظة والمقاييس ، ولتطور الرياضيات إلى صورة لم يعرفها اليونان . وهذه الروح وتلك المناهج العلمية ادخلها العرب «المسلمون» إلى العالم الأوربى»[1] .

وتقول هونكه «نعمْ إن العرب هم مخترعو العلوم التطبيقية والوسائل التجريبية ، بكل ماتدل عليه هذه العبارة ، والعرب هم المخترعون الحقيقيون للأبحاث التجريبية»[2] .

وهكذا لم يكن العرب والمسلمون مجرد «مستهلكين» لما أنتجته الأمم الأخرى فى العلم والحضارة ، بل إنهم كانوا ذوى عقلية نقدية ، جعلت لهم نصيبا كبيرا فى إبداع الحضارة وإنتاجها . وهذا يدل على أن تلك العقلية التى ترعرعت فى ظل الإسلام لم تكن عقيما ولامجدبة بل إنها - فيما يتعلق بالعلوم العربية الإسلامية - قد أقامت علوما تعددت فيها المدارس ، وتنوعت فيها المناهج ، ونهض بهذا كله شخصيات علمية مكتملة لم تألُ جهدا فى بناء هذه العلوم والعمل على تقدمها . ولعل مما يؤكد هذا أنه عندما شهدت البيئة الإسلامية أول ممثل للفلسفة ، وهو الكندى الذى توفى فى أواسط القرن الثالث الهجرى كانت هذه البيئة نفسها قد شهدت قبل هذا التاريخ نشأة واستقرار كثير من العلوم الإسلامية ، كعلم الفقه الذى ظهرت مذاهبه الكبرى على يد أبى حنيفة (١٥٠هـ) ومالك (١٧٩هـ) والشافعى (٢٠٤هـ) وأحمد بن حنبل (٢٤١هـ) وكذلك على يد غيرهم من أعلام الفقهاء كالأوزاعى (١٥٧هـ) وسفيان الثورى (١٦١هـ) والليث بن سعد (١٧٥هـ) وسفيان بن عيينة (١٩٨هـ) وغيرهم وغيرهم .

(١) د/ محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ص ١٥٠ وانظر به ١٤٨ - ١٥١ .
(٢) شمس الله على الغرب ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ .

وكذا علم أصول الفقه الذى يعنى بتحديد الأصول الشرعية التى يرجع إليها الفقهاء لاستنباط الأحكام الشرعية ، وهو علم يعترف بعض كبار المتخصصين فى القانون بأن المسلمين كانوا أصحاب الفضل فى ظهوره لأول مرة فى العالم ، وأنه لايوجد مثيل لهذا العلم عند اليونان أو الرومان فى الغرب ولاعند الشرقيين فى الهند أو الصين أو إيران أو مصر أو فى أى مكان آخر ، وليس معنى هذا أن القوانين لم تكن موجودة ، بل إن القانون يوجد منذ القدم مع وجود الجماعة الإنسانية ، وقد ظهرت نظم قانونية منذ عهد بعيد فى الشرق وفى الغرب كقوانين حمورابى وجستنيان والألواح الاثنتى عشرة عند اليونان وغيرها . لكن ذلك كان يتعلق فى كل مكان ، ودون استثناء ، بقوانين أو بقواعد للسلوك ، ولا يتعلق شىء منها جميعا بعلم القانون ولابدراسة له من الناحية النظرية التجريدية . أما علم أصول الفقه فهو أول محاولة فى العالم لوضع علم للقانون ، متميز عن القوانين التفصيلية ، وهو علم يمكن للمرء أن يطبقه على دراسة القانون فى أى بلد وفى أى عصر(١) وقد نما هذا العلم عند المسلمين تدريجيا ، إلى أن قام الإمام الشافعى بتحديد معالمه ، ثم أكمله العلماء من بعده وكذلك علم الحديث الذى بدأ التدوين فيه على يد الصحابة أنفسهم ، ثم شهد نموا كبيرا فى القرنين الثانى والثالث للهجرة ، وظهرت فيه كتب ومسانيد كما وضعت فيه كتب الصحاح على يد أعلام المحدثين ، ومنهم مالك وعبد الرازق الصنعانى وأحمد بن حنبل والبخارى (٢٥٦) ومسلم (٢٦١) وقد كانا مع ابن حنبل من معاصرى الكندى ، وقد وضعت الكتب فى أصول الحديث ، وعلم الجرح والتعديل وغيره من علوم مصطلح الحديث التى أرست قواعد توثيق الخبر ، وحددت أدق المناهج لنقد

---

(١) يذكر الاستاذ محمد حميد الله أن هذا هو رأى الكونت ليون أو ستروروج Leon Ostrorog فى محاضرة شهيرة بعنوان أصول القانون ألقاها فى جامعة لندن بمناسبة احتفالها بعيدها المئوى Voir : Muhommad Hamidullah : Introduction de lédition critique de kitabe al Mu'tamad Fi usul al Fiqh . Damas 1965.Tome 2 p.7 .

الرجال ، وبيان درجات الحديث ، واضعة بذلك علما من أعظم العلوم الإسلامية ، وهو علم لم تتوصل الدراسات المتخصصة إلى كثير مماجاء فيه إلا بعد المسلمين بقرون ، وفى ذلك يقول الدكتور اسد رستم إن أول من نظم نقد الروايات التاريخية ووضع القواعد لذلك هم علماء الدين الإسلامى ، وأنهم قد أتحفوا علم التاريخ بقواعد لاتزال فى أسسها وجوهرها محترمة فى الأوساط العلمية حتى يومنا هذا . وقد أشار إلى بعض كلام القاضى عياض فى علم المصطلح ثم قال «والواقع أنه ليس بإمكان أكابر رجال التاريخ اليوم إن يكتبوا أحسن منها فى بعض نواحيها ، وذلك على الرغم من مرور سبعة قرون عليها، فإن ماجاء فيها من مظاهر الدقة والتفكير والاستنتاج .. يضاهى ما ورد فى الموضوع نفسه فى كتب الفرنجة في اوروبة واميركة.. ولو أن مؤرخى أوروبة فى العصور الحديثة اطلعوا على مصنفات الأئمة المحدثين لما تأخروا فى تأسيس علم المثودولوجية حتى أواخر القرن الماضى ، وبإمكاننا أن نصارح زملاءنا فى الغرب فنؤكد لهم بأن مايفاخرون به من هذا القبيل نشأ وترعرع فى بلادنا»(1) .

ويمكن أن نشير – كذلك – إلى ماظهر لدى المسلمين من العرب وغيرهم فى علوم النحو واللغة والبلاغة والتفسير والتاريخ والعقيدة والأخلاق وغيرها ، وقد برز فى كل علم منها علماء تكاملت جهودهم لبناء صرح هذه النهضة العلمية ، ويمكن الرجوع إلى عناوين الكتب فى هذ العلوم وإلى أسماء مؤلفيها – وما أكثرهم – فى كتب كاملة ، خصصت للتعريف بهاوبهم ، ومن أشهرها كتاب الفهرست لابن النديم وكشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون

(1) د/ أسد رستم : مصطلح التاريخ ، المكتبة العصرية – بيروت ط3 د.ت.ص أ ، ز وانظر : د/ حسن عثمان ، منهج البحث التاريخى دار المعارف ط3/1970 ص 138 – 144 ، د/ عائشة عبد الرحمن : مقدمة فى المنهج ، معهد البحوث والدراسات العربية – القاهرة 1971 ص 79، 103، 104 .

لحاجى خليفة ، ومفتاح السعادة لطاش كبرى زاده .

ولعل ذلك يدفعنا إلى القول بأنه لولا تلك النهضة العلمية لما كان بالإمكان أن تتم حركة الترجمة ذاتها ، لأنها لم تكن - عندئذ - ستجد صدى لها أو اهتماما بها ، فالترجمة - ذاتها - دليل على وجود هذه العقلية المتفتحة المهيأة للبحث والنظر والإفادة والنقد ، ولو كانت تلك البيئة عقيما ، والفكر مجدبا لما تهيأت الأسباب للقيام بمثل هذه الحركة الكبرى للترجمة ، ولاستعدت هذه البيئة لاستقبالها والتفاعل معها بالإضافة والتصحيح والتقويم.

على أنه ينبغى - عند تقدير آثار الترجمة - أن نتخلص من الميل إلى المبالغة التى قد نجدها لدى بعض الدارسين كالقول بأن الفكر العربى الإسلامى لم ينتج ويبدع إلا بعد إطلاعه ودراسته لمؤلفات مشاهير علماء تلك الحضارات ، وإن ازدهار الترجمة فى القرنين الثانى والثالث للهجرة قد ترتب عليه قيام أعظم يقظة فى التاريخ العربى الإسلامى ، وأن النقلة هم الذين يقفون وراء ماوصل إليه العرب من تطور وتقدم فى شتى حقول العلم والمعرفة[1] وهى أقوال تحتاج إلى كثير من المراجعة والتصحيح ، استنادا إلى كثير من الأدلة والشواهد التى أشرنا إلى بعضها فيما سبق من الصفحات .

٣- إن أبرز الآثار التى ترتبت على حركة الترجمة تتمثل فى أنه - بعد فترة وجيزة من ازدهار حركة الترجمة فى عصر المأمون - بدأت تظهر طائفة جديدة أطلق عليهم لقب الفلاسفة وقد اختص هؤلاء بعلم جديد على البيئة العربية الإسلامية هو الفلسفة ، ولم يكن هذا اللفظ ينطبق كما يقول كاراديفو

(١) انظر د/ رشيد الجميلى : حركة الترجمة والنقل فى المشرق الإسلامى فى القرنين الأول والثانى للهجرة ، نشر جامعة قاريونس ليبيا - د.ت ص١٤٧ ، ١٦٤ ، ١٧٣ وقارن لديه موقفا آخر أكثر اتزانا وانصافا ص ١٨٤ - ١٨٦ .

على جميع الباحثين عن الحقيقة أو المهتمين بالفكر أو الباحثين النظريين فهؤلاء كانوا يسمون الحكماء ، أما الفلاسفة فقد كانوا مواصلى العنعنات الفلسفية اليونانية على وجه الخصوص[1] ويقول أوليرى إن الفلاسفة هم «الطلاب والشراح الذين بنوا عملهم على النص الإغريقى» وأن وصف الفيلسوف كان يطلق «على الذين كانوا يدرسون النص الإغريقى دارسة مباشرة ، إما باعتبارهم مترجمين أو، طلابا للفلسفة أو من تلاميذ مَن استخدموا النص الإغريقى وعدل الكلمة باستعمالها على نسق من باحثى العرب ، ظهروا فى القرن الثالث الهجرى وانتهوا فى القرن السابع ، وكان منشؤهم من دراسة أرسطو»[2] ويتفق هذا الربط بين هذا العلم الجديد وبين أرسطو مع بعض

---

(١) كاراديفو : ابن سينا ٨٧ .

(٢) أوليرى : الفكر العربى : ١٤٦ ، ١٤٧ وتحديده للفيلسوف على أساس من صلته بالمصدر اليونانى صحيح فى الجملة ، لأن تراث الأمم الأخرى كالهند والفرس قد غلب عليه اسم الحكمة ، ولكن رأيه يحتمل المناقشة من جوانب عدة ، فالمترجمون الذين اشتغلوا بالترجمة دون أن يكون لهم فكر متميز أو ابداع خاص بهم ليسوا جديرين بلقب فيلسوف ، ثم إن القول بأن الفلاسفة قد انتهوا فى القرن السابع الهجرى قول يمكن مناقشته ومراجعته ولعل شهادات بعض المتأخرين تعين على ذلك فحاجى خليفة يقول إن سوق الفلسفة والحكمة كانت نافقة إلى أواسط الدولة العثمانية ، وكان شرف الرجل فى تلك الأعصار بمقدار تحصيله واحاطته بالعلوم العقلية والنقلية ، وكان فى عصرهم فحول ممن جمع بينهما من أمثال شمس الدين الفنارى وقاضى زادة وخواجه زاده وعلى قوشجى وابن المؤيد ومرم جلبى وابن كمال وابن الحنائى . ولما حلّ أوان الانحطاط ركدت ريح العلوم وتناقصت بسبب منع المفتين من تدريس الفلسفة انظر كشف الظنون ٦٨٠/١ وربما قيل إن هؤلاء كانوا مشتغلين بالفلسفة وتدريسها وليسوا فلاسفة ، ولعل هذا صحيح ولكن وصف هؤلاء بالفلسفة أولى من وصف المترجمين بأنهم فلاسفة وانظر كذلك ابجد العلوم ٢٥١/٢ ، ٢٥٢ حيث ينقل هذه الاسماء السابقة ، ثم يضيف إليها فى موضع آخر اسماء القطب الشيرازى والقطب الرازى والجلال الدوانى ، ومصطفى الشهير بالقسطلانى ١٠٥/٣ ويمكن أن نضيف إليهم آخرين من الفرس وعلى رأسهم صدر الدين الشيرازى وانظر كذلك : هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص٣٤ .

النصوص القديمة كقول القفطى «وبسبب أرسطوطاليس كثرت الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة فى البلاد الإسلامية»[1] وقد بدأ هؤلاء الفلاسفة بالكندى ثم توالى ظهورهم من بعده ، وكان من بينهم بعض تلاميذه كأبى زيد البلخى ، وأبى الطيب السرخسى وأبى الحسن العامرى ، وكان من أكثرهم شهرة أبو نصر الفارابى ، وأبو على بن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد وابن ملكا والسهروردى المقتول وغيرهم[2] .

وهكذا أصبح للفلسفة وجود على الساحة الثقافية فى المجتمع الإسلامى ، وأصبح الفلاسفة طائفة متميزة عن غيرها من الطوائف التى كانت توجد من قبل فى المجتمع الإسلامى كالفقهاء والمحدثين والمفسرين والمتكلمين واللغويين وأمثالهم ، وكان الفضل فى نشأة هذا العلم ومبلاده للترجمة ، وإن كان يمكن القول بأن الوجود الحقيقى الذى تجلت فيه قسمات هذا العلم ، واتضحت معالمه قد تم على أيدى هؤلاء الفلاسفة الذين بذلوا جهودهم لتحديد مقوماته ، وتوطيد مكانته واضفاء المشروعية عليه ، بما اقتضاه ذلك كله من تحوير وإضافة بحيث يستطيع البقاء فى البيئة الإسلامية التى انتقل إليها ، وسعى إلى أن تستمر حياته فيها .

---

(١) القفطى أخبار ص٢ وهنا الربط بأرسطو دون سواه لايخلو من تعسف فالذين جمعوا بين أرسطو وأفلاطون قد أطلق عليهم هذا اللقب أيضا كما لم يمتنع إطلاقه على بعض الذين غلبت عليهم نزعة اشراقية تقربهم من أفلاطون أو أفلوطين ، ويبدو أن ربط هذا الوصف بالاشتغال بالفلسفة اليونانية عموما يعد أكثر دقة .

(٢) انظر بعض أسمائهم لدى الشهرستانى فى الملل والنحل ٩٣/٣.

## المبحث الثالث

## مجالات الفلسفة الإسلامية

ظل اسم الفلسفة فى تاريخ الثقافة الإسلامية - مختصا بهذا العلم الذى رفع لواءه الكندى وامثاله من الفلاسفة الذين تأثروا فى فكرهم ، ومواقفهم ، ومذاهبهم بالمادة الفلسفية اليونانية المترجمة . وقد كان انتماؤهم لها واضحا ، بحيث إنهم كانوا يدورون فى فلكها حتى وهم يتناولون موضوعات لم تتضمنها الفلسفة اليونانية نفسها أو تضمنتها على نحو مخالف لما هو معروف لدى المسلمين من فكر إسلامى منتسب إلى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة .

وقد كان الفلاسفة على يقين بأن علمهم متميز عن غيره من العلوم التى قد تشارك الفلسفة فى بحث بعض الموضوعات أو العلوم التى تأثرت بالفلسفة ذاتها فى شىء من منهجها أو شىء من أدواتها وأفكارها ، ويصدق ذلك - مثلا - على علم الكلام الذى تأثر - بدرجات متفاوته - بالفلسفة ولكنه ظل محتفظا - مع ذلك - بشخصيته إذا صح هذا التعبير ، كما ظل حريصا على غايته التى تختلف عن غاية الفلسفة ، فغايته دينية ، وجهوده موجهة أو ينبغى أن تكون موجهة إلى نصرة العقيدة ، أما الفلسفة فهى نشاط عقلى ، وبحث حر ، قد يلتزم بالعقيدة ، وقد لايلتزم بها ، من ثم تفترق الغاية كما تفترق الوسائل ، ولهذا أصبح لكل من العلمين رجاله وأهدافه ، وقد كانت الخصومات تقع بينهما فيكتب علماء الكلام فى نقد الفلسفة والفلاسفة ، ويفعل الفلاسفة الشىء نفسه ، وهذه الخصومات تفترق عن خلافات الفلاسفة بعضهم مع بعض ، كما تفترق عن خلافات علماء الكلام بعضهم مع بعض فابن رشد - مثلا - و أبو البركات ابن ملكا ينقدان الفارابى وابن سينا فى

بعض آرائهما ، وابن طفيل ينقد الفارابي ، ويعارض بعض أفكاره ، ولكن الجميع ينضوى تحت علم واحد هو علم الفلسفة ، فهم يختلفون ، ولكنهم يستخدمون فى خلافهم أدوات الفلسفة وآلياتها ، وكذلك الشأن فى خلاف علماء الكلام بعضهم مع بعض ، ولكن مخالفة الكلاميين الفلاسفة أو مخالفة الفلاسفة للكلاميين كانت من نمط آخر يكشف عن الفروق الجوهرية المنهجية بينهما ، وتجعل كلا منهما منتميا إلى مجال أو نطاق غير الذى ينتمى إليه الآخر ، ومن الأمثلة التى توضح هذا مانراه من نقد للفلسفة والفلاسفة فى تهافت الفلاسفة للغزالى ، ومانراه من نقد للمتكلمين وللغزالى فى مناهج الأدلة أو تهافت التهافت لابن رشد ، وهكذا .

وقد ظل اسم الفلسفة مقصوراً على هذا العلم بمعناه الفنى الاصطلاحى الدقيق حتى مشارف العصر الحديث ، حيث بدأت فى الظهور وجهات نظر أخرى تتجه إلى توسيع مجال ونطاق هذا العلم ، ليشمل علوما أخرى كعلم الكلام والتصوف ، ولعل المستشرقين كانوا أسبق إلى هذا الرؤية من سواهم ، وظهر ذلك - بصورة عملية - فى بعض مؤلفاتهم التى كتبت فى القرن التاسع عشر ، لا سيما فى النصف الثانى منه ، مثل كتاب دوجا عن تاريخ الفلسفة الإسلامية وقد جاء فى سياق حديثه عن الفلاسفة أنهم لم يطرحوا - تماما - الفكرة الدينية الرسمية ، ولكنهم - بصفة عامة - تقبلوا أنهم ليسوا إلا دارسين للفلسفة الإغريقية الأرسطية ، وأنهم أحبوها على قلة أو كثرة . ثم أضاف إلى ذلك أنه كما لاحظنا فى التأريخ السابق فإن المرء لايستطيع أن يعرف الحركة الفلسفية عند المسلمين إلا عندما يدرس مختلف الفرق التى تعرفنا من قبل على اتجاهاتها[1] ويماثله فى هذا كتاب ديبور عن تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، بل

(1) Voir : Dugat, Gustave : Histoire des philosophes et des theologiens musulmans . Paris , maisonneuve 1878 P201 وقد أشار فى هذا الصدد إلى بعض فرق الشيعة كالزيدية والإمامية والرزامية الذين تأثروا بالمعتزلة التى تأثرت هى نفسها بالأفكار الفلسفية قليلا أو كثيرا .

إنه ضمن دراسته فصولا عن علوم اللغة ومذاهب الفقهاء ، وعن الأدب والتاريخ والأخلاق بجانب دراسته الأساسية عن الفلسفة بفروعها المتعددة ومدارسها المختلفة ، وقد ضمنه كذلك دراسة مطولة عن علم الكلام ، ثم دراسة أقل منها عن التصوف ، ثم ظهر - كذلك - فى محاضرات بعضهم بالجامعة المصرية فى أوائل عهد إنشائها .

ثم جاء الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرازق (١٩٤٧م) وسجل ذلك فى كتابه المنهجى الهام : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية واقترح أن يضاف إلى هذه العلوم : علم أصول الفقه مبينا أنه «إذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوف من الصلة بالفلسفة مايسوغ جعل اللفظ شاملا لهما فإن علم أصول الفقه المسمى أيضا علم أصول الأحكام ليس ضعيف الصلة بالفلسفة» وكان مما دعاه إلى ذلك أن «مباحث أصول الفقه فى جملتها من جنس المباحث التى يتناولها علم أصول العقائد الذى هو علم الكلام ، بل إنك لترى فى كتب أصول الفقه أبحاثا يسمونها مبادىء كلامية هى من مباحث علم الكلام» ثم إن علم أصول الفقه لم يخْل - فى تطوره - من آثار الفلسفة التى امتدت إلى بعض العلوم كالكلام والتصوف ، فى بعض أطوارهما ، ولهذا اتجه إلى ضم هذا العلم إلى الفلسفة ، وتوقع أن يكون ذلك موضع رضا العاملين فى حقل الفلسفة وفى هذا يقول : «وأظن أن التوسع فى دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية سينتهى إلى ضم هذا العلم إلى شعبها»(١) .

وجاء الأستاذ الدكتور ابراهيم مدكور فوافق على هذه الوجهة التى سبق إليها الشيخ مصطفى عبد الرازق(٢) وقال إن «الفكر الفلسفى الإسلامى أفسح من أن يقف عند المدرسة المشائية العربية وحدها ، فقد ظهر وعرف فى مدارس

---

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية : ص٢٣ ، ٢٦ ، ٢٧ وانظر صفحات أخرى ، مثل ٧٥ ، ٧٦ ، ١٠١ ، ١٢٣ ، ٢٣٠ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ .

(٢) انظر : فى الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيقه ١/ ٠٦..

كلامية قبل أن يُعرف المشاؤون ، ويستقر أمرهم ، وفى علم الكلام فلسفة ، وفلسفة دقيقة وعميقة أحيانا ، وللمعتزلة آراؤهم وبحوثهم التى عالجت المشاكل الفلسفية الكبرى .. ومهدوا بذلك دون نزاع – للمدرسة المشائية..ومن كبار الأشاعرة من عد بحق فيلسوفا ومتكلما فى آن واحد .. وعرض المتصوفة منذ عهد مبكر للكشف عن أحوال النفس... وعنوا بالسلوك والمعرفة ، وعولوا على الذوق والعرفان وفى القرنين السادس والسابع نرى أنفسنا أمام متصوفة هم أشبه مايكونون بالفلاسفة ، وعلى رأسهم السهروردى، وابن عربى وابن سبعين ، ويرمون جميعا إلى إقامة التصوف على دعائم فلسفية ، وكانت لهم نظريات فى الوجود والمعرفة أقرب ماتكون إلى نظريات الفلاسفة ، ففى التصوف الإسلامى فلسفة ، وفلسفة لايصح إغفالها»[1] .

ومن ثم فإنه لايمكن أن تدرس مشكلة عقلية درسا مكتملا إلا إن بحثت فى ضوء هذه المدارس على إختلافها ، ومن الخطأ أن يظن أن كل واحدة منها عاشت بمعزل عن الأخرى[2] .

وقد وافق على دعوة الشيخ مصطفى عبد الرازق إلى ضم علم أصول الفقه، مؤيدا ذلك بأن «فى مبادى التشريع وأصول الفقه تحاليل منطقية ، وقواعد منهجية تحمل شارة فلسفية واضحة ، بل ربما وجدنا فى اثنائها مايقرب كل القرب من قواعد مناهج البحث الحديثة»[3] .

ولم يكتف الدكتور مدكور بضم هذه العلوم الثلاثة إلى الفلسفة بل إنه دعا إلى مزيد من التوسع فيها حين دعا إلى أن يُضَم إليها ماظهر لدى المسلمين

(١) فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، دار المعارف ط١/١٩٧٥ . ٢/٧، ٨ .

(٢) منهج وتطبيقة : ٢/٦ .

(٣) منهج وتطبيقه ١/٢٠٦ وانظر ١/٢١ ، ٢/٩ .

من دراسات علمية فى مجال العلوم الطبيعية والرياضية ، وعلل لذلك بقوله «ففى الدرسات العلمية الإسلامية من طب وكيمياء وفلك وهندسة آراء فلسفية يجب الوقوف عليها وتفهمها ، وربما كان بين علماء الإسلام من هو فى تفكيره الفلسفى أعظم جرأة وأكثر تحررا من الفلاسفة المختصين»[1] بل إن هذا الفكر قد امتد إلى ميادين أدبية وبلاغية ، فقهية ونحوية[2] ، ومن ثم فإنه لايمكن أن نأخذ فكرة كاملة عن التفكير الفلسفى فى الإسلام إن قصرنا بحثنا على ماكتبه الفلاسفة وحدهم[3] بل لابد من توسيع نطاقه لاستخلاص عناصره من هذه المجالات الكثيرة المتنوعة التى لايقل بعضها عمقا وأصالة وجرأة عن بعض ماقدمه الفلاسفة المشتغلون بهذا العلم ،ويضيف بعض الدراسين إلى هذه المجالات مجالات أخرى كعلم الاجتماع أو فلسفة التاريخ أو فلسفة السياسة ثم فلسفة النحو[4] ومنهم من يضيف علم الأخلاق الإسلامية ومجال تصنيف العلوم ، والمنطق ، ومناهج البحث ، بما يندرج تحته من آداب البحث والمناظرة[5] .

---

(١) منهج وتطبيقه ٢١/١ .

(٢) انظر منهج وتطبيقه ٩/٢ .

(٣) السابق ٢١/١ وانظر د/ حامد طاهر : الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث دار الثقافة العربية ط٢/١٩٩٣ ١٠٤-١٠٧ .

(٤) د/ على النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام دار المعارف ط٧/١٩٧٧ ص ٤٧ - ٥٦ ج١

(٥) د/ حامد طاهر : مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية دار هجر ط١/١٩٨٥ ١٥ - ٣٩ ويمكن القول بأنه يمكن تقليل العدد هنا شيئا ما بالحاق بعض العلوم ببعض ، فالمنطق يلحق بالفلسفة بوصفه علما منها أوأداة لها ، وآداب البحث والمناظرة يمكن إدراجها تحت علم الكلام أو علم أصول الفقه لأن مادتها مستقاة - فى الأعم الأغلب - منهما مع شىء من التأثيرات المنطقية ، ولعل أهم مايتضمنه هذا التوسع هو إفراد علم للأخلاق فمع أن المادة الأخلاقية يمكن التماسها فى كتب الفلاسفة وعلماء الكلام والصوفية وفى القرآن الكريم وكتب السنة والأدب والتجارب الذاتية ، إلا أن إفراد علم خاص للأخلاق يعطى لها أهمية ويخرجها من كونها بحثا ضمن مباحث الفلسفة أو ذيلا لها إلى أن تكون ذات شخصية مستقلة ، وهذا يؤدى إلى توجيه الانظار إليها وعناية الباحثين بها ، مما يضفى على العلم استقلالا وتحديدا منهجيا لمباحثه وموضوعاته .

ويمكن لنا أن نضيف إلى ذلك دراسة **الفكر الإسلامي الحديث**، الذى يتسع لدراسة ماقدمه المفكرون الإسلاميون فى القرن التاسع عشر ومابعده أى بعد اتصال العالم الإسلامى بأوروبا منذ الحملة الفرنسية وما بعدها، ويعنى بدراسة آرائهم وأفكارهم حول نهضة العالم الإسلامى من كبوته الحضارية التى وقع فيها، وما يتطلبه ذلك من تجديد للفكر الإسلامى ذاته من عوامل الجمود التى حلت به، أو تجديد للحياة الإسلامية بتخليصها مما وقع لها من ركود وتخلف جعل المسلمين غير قادرين على مواكبة التقدم الحضارى السائد فى العالم المعاصر، وحولهم إلى مستهلكين للحضارة بدلا من أن يكونوا من المنتجين لها، ويعنَى المفكرون هنا بتحديد عوامل التخلف، ورسم المناهج «للنهضة».

ويقتضى هذا كله تحديد «موقف» من الحضارة الغربية لاسيما فى جانبها الفكرى والقيمى والايديولوجى كما يقتضى تحديد موقف من الأفكار الوافدة منها مباشرة أو عن طريق بعض الدعاة إليها من الشرقيين أنفسهم، وهذه - وأمثالها - موضوعات ومشكلات تستدعى فكرا جديدا يرتبط بهذه المشكلات الجديدة، ويحاول تقديم الحلول لها، وقد ظهر ذلك برؤى مختلفة وتصورات ومواقف متنوعة على امتداد العالم الإسلامى ولعل اختلاف أصحابها يرجع إلى اختلاف انتماءاتهم الفكرية أو ظروف البلاد التى يمرون بها، أو مقدار احتكاكهم بالحضارة الغربية. وقد كان من أعلام هؤلاء المفكرين الشيخ محمد بن عبد الوهاب والشوكانى ورفاعة الطهطاوى، وجمال الدين الأفغانى، ومحمد عبده، ومحمد إقبال ورشيد رضا، وعبد الحميد بن باديس وسعيد النورسى ومالك بن نبى وحسن البنا وغيرهم وغيرهم، ويبدو لنا أن هذا الجانب يحتاج إلى مزيد عناية لأنه يواجه مشكلات واقعية، ويناقش قضايا تتعلق بالأصالة والنهضة والتقدم وتأكيد الهوية الحضارية، وليس هذا كله بعيد الصلة بالفلسفة أو ببعض العلوم التى

تندرج تحتها ، وسنجد أنفسنا - ونحن نبحث فى ثقافات هؤلاء المفكرين أو فى مشروعاتهم الحضارية،نرجع إلى مصادرهم عند السلف أو الأشاعرة أو المعتزلة، ونتحدث عن تجديد علم الكلام والفقه والتصوف ، ونستمع إلى بعضهم وهو يتحدث عن النهضة على أساسٍ أن تقترب الحياة الإسلامية من نمط الحياة الذى عاشه المسلمون فى عصر ازدهارهم الأول فى عصر صدر الإسلام ، وهكذا وهكذا . وتحتاج هذه الموضوعات والمشكلات والتصورات إلى دراسةٍ ومقارنةٍ وتأصيل وتقويم ، وليس هناك من هو أولى من الفلسفة فى إطارها الواسع ليقوم بهذا الجهد العلمى البنَّاء ولعل الانشغال بدراسة هذا الجانب من حياتنا الثقافية يضفى على هذا المجال عمقا ، ويكسبه رصانة ، وربما كان هذا خيرا - فى جوانب عديدة - من الانشغال ببعض النظريات أو الأفكار التى لاتجد لها صدى أو تأثيرا فى الحياة الإسلامية المعاصرة . وينبغى أن يكون للفكر المتصل بالواقع : ماضيا قريبا ، وحاضرا راهنا ، ومستقبلا مأمولا - نصيبُه اللائق به من اهتمامات المفكرين ، وهو - على كل حال - أكثر حيوية واتصالا بالحياة وأقرب إلى التأثير فيها من كثير من الفكر المنتمى إلى الماضى البعيد .

**مواقف المفكرين من هذه المحاولات :**

تعددت مواقف المفكرين والباحثين فى الفلسفة ازاء هذه المحاولات الرامية إلى توسيع مجالها ، وإلحاق عدد من العلوم بها ، ويمكن أن نشير إلى بعض هذه المواقف فيما يلى :

**أولا :**

موقف الرفض لهذه المحاولات ، حفاظا على الصورة التقليدية للفلسفة كما عُرفت عند أصحابها الأولين ، ويرى بعض أصحاب هذا الرأى أن القول بإضافة علوم أخرى يمثل نوعا من الخلط الذى يولع فيه كثيرا بين الفلسفة وبين

التفكير بوجه عام ، سواء أكان لاهوتيا أو صوفيا أو ما أشبه ذلك . وممن يرى هذا الرأى الدكتور عبد الرحمن بدوى الذى يقول إنه «يجب ألا تطلق الفلسفة إلا على التفكير العقلى الخالص ، الذى لا يعترف بملكة أخرى للتفلسف غير العقل النظرى المحض ، ولهذا لاوجه أبدا لادراج علم الكلام الوضعى والفرق الكلامية المختلفة التى تجول فى إطار النصوص الدينية ، وتستند إليها فى حجاجها – أقول : لا وجه أبدا لإدراجها ضمن الفكر الفلسفى ، ولابأوسع معانيه» ويضيف الدكتور بدوى إلى هذا الموقف الحاسم القاطع أن «من العبث بل ومن الامعان فى الجهل بحقيقة الفلسفة أن نتلمس الفلسفة الإسلامية فى غير الفلسفة بالمعنى الدقيق المحدود اعنى البحث العقلى المحض» وقد رتب على هذا أنه استبعد فى بحث ، كتبه عن الفلسفة الإسلامية «كل من لاينتسبون إلى الفلسفة بهذا المعنى الدقيق من أمثال إخوان الصفا والغزالى ، والسهروردى المقتول ؛ لأنهم إما من أصحاب المذاهب المستورة الغنوصية «إخوان الصفا» أو من الصوفية والمتكلمين الوضعيين «الغزالي» أو من الصوفية النظريين «السهروردى المقتول» . ومكانهم إنما يقع فى تواريخ هذه التيارات»[1] .

وممن يرى هذا الرأى الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى الذى يعرض رأى القائلين بإدراج علم الكلام والتصوف وأصول الفقه تحت اسم الفلسفة ، ولكنهم يخالفهم فى ذلك ؛ فعلم الكلام ليس فلسفة ، وإن تأثر بالفلسفة ، لإختلافه عنها منهجا وموضوعا ونشأة ، وليس التصوف فلسفة ، بل إنهما أكثر انفصالا من انفصال علم الكلام عن الفلسفة ، وهو يختلف عنها منهجا وموضوعا كذلك ، وينطبق ذلك على علاقة أصول الفقة بالفلسفة ، لأنه من

(١) انظر هذا الاقتباس وماقبله لدى د/ بدوى فى مقال بعنوان : الفلسفة والفلاسفة فى الحضارة العربية ، ضمن موسوعة الحضارة العربية الإسلامية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ط١/١٩٨٧ ، جـ١ ١٥٣ .

العلوم الشرعية لامن الفلسفة بالمعنى الاصطلاحى[1] .

ومن هذا الفريق الدكتور عاطف العراقى الذى يأسى لأن الكثير من الباحثين فى الفلسفة العربية الإسلامية مازالوا حتى الآن يدخلون تحت مفهوم هذه الفلسفة - بمعناها المحدد الدقيق - موضوعات قد حُشرت فى الفلسفة حشرا بلا أدنى مبرر ، ومنها موضوعات علم الكلام وأصول الفقه والتصوف بل موضوعات لايتضح وجه العلاقة بينها وبين الفلسفة كموضوع الإمامة وغيره مما يدور فى فلكه ، والمخرَجُ من هذا يعتمد على «ضرورة قيامنا بتنقية هذا النوع من الفكر بحيث نميز بين تفكير صادر عن منهج فلسفى ، وتفكير دعت إليه أسباب وظروف عديدة ، وليس صادرا - فى عديد من زواياه - عن منهج فلسفي» والنتيجة التى سنحصل عليها من هذا المسلك هى التفرقة بين دائرة فلسفية محددة دقيقة ، وبين دائرة واسعة غير محددة المعالم بل مبهمة ، فالدائرة الأولى يدخل فى نطاقها أصحاب المنهج الفلسفى ، أما الثانية الفضفاضة ، غير الدقيقة المعالم ، فيدخل فى نطاقها تفكير هؤلاء الذين أثاروا العديد من القضايا والمناقشات التى لاتصعد إلى مستوى المذهب الفلسفى بحال من الأحوال . وبهذه التفرقة الحاسمة لايقع خلط بين هاتين الدائرتين ، بل يتميز كل منها بمنهجه وموضوعاته ، ومن ثم تتميز الفلسفة عن الكلام والتصوف ، اللذين يمكن أن نطلق عليهما أنهما فكر ، لكن لايصح أن نصفهما بأنهما يمثلان مذاهب فلسفية[2] .

---

(١) د/ الأهوانى : الفلسفة الإسلامية ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ١٩٦ ص١٨ - ٣١ ، وهو يستشهد لرأيه فى انفصال الكلام عن الفلسفة بابن خلدون ، ولرأيه فى انفصال الفلسفة عن التصوف بالغزالى وكتابه المنقذ من الضلال .

(٢) انظر د/ محمد عاطف العراقى : دراسات فى مذاهب فلاسفة المشرق ، دار المعارف ط١/١٩٧٢ ص١٦ ، ١٧ وانظر له كذلك : تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ، دار المعارف ط٤/١٩٧٩ ص٢٠ ، ٢٣ - ٢٨ .

وهكذا يتجه أصحاب هذا الرأى إلى ضرورة الالتزام بالمعنى الفنى الإصطلاحى الدقيق للفلسفة ، وعدم الخلط بينهما وبين غيرها من تيارات الفكر الأخرى التى قد تستخدم منهج الذوق والعرفان ، أو غيره من المناهج ، لكنها لاتستخدم منهج الدليل والبرهان .

**ثانيا :**

يوجد من بين الدارسين من ارتضى فكرة توسيع مجال الفلسفة بصفة عامة ، ولكنه لم يبلغ فى ذلك مبلغ كبار الدعاة إلى هذه الفكرة ، كالشيخ مصطفى عبد الرازق والدكتور مدكور ، ومن سار على نهجهما ، وممن يمثلون هذا الرأى الثانى الدكتور عبد الحليم محمود ، وقد انتهى إلى ذلك لأنه يعطى للفلسفة ذاتها مفهوما أوسع من المعنى الشهير لها . فالفلسفة أو الحكمة -عنده- تتكون من قسمين أحدهما المعرفة بالله ، وثانيهما معرفة الخير والعمل به وليست الفلسفة بحثا بالعقل فحسب ، كما هو شائع بل إنها تتضمن الرياضة الروحية ، كما يظهر من كلام الفارابى وابن سينا وابن طفيل ، بل ظهر ذلك من قبل لدى بعض الفلاسفة القدامى ، وبخاصة أفلوطين الذى جمع بين الاستدلال العقلى والرياضة الروحية . وقد رتب على هذا الفهم للفلسفة عددا من النتائج كان من بينها أن الغزالى الذى استكمل شطرى الطريق يعد أكثر أصالة فى الميدان الفلسفى من ابن سينا ومن أرسطو اللذين لم يقطعا إلا نصف الطريق ، ويتفق معه فى هذا كبار الصوفية من الإسلاميين الذين حققوا الكشف والاتصال بالله ؛ لذا فإنهم فلاسفة كاملون ، أما الفلاسفة العقليون ، وزعيمهم أرسطو فإنه يصدق عليهم - فى رأيه أنهم أنصاف فلاسفة ؛ لأنهم لم يقطعوا إلا نصف الطريق فقط ، وهو الطريق العقلى . وكان من النتائج المتوقعة أن أصول الفقه ليس بفلسفة ؛ لأنه لم يتحقق فيه الكشف والاتصال بالله(1) وقد كان من المتوقع أيضا أن ينتهى إلى أن علم الكلام ليس بفلسفة ؛

(1) د/ عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفى فى الإسلام ، دار المعارف 1984 168 - 178 .

لأنه لا يتحقق فيه هذا التصور الذى جعله للفلسفة ، بل إنه - فى أحسن الأحوال - يمكن أن يلحق بالفلسفة العقلية التى جعلها نصف فلسفة ، لكنه - على غير المتوقع جعله جزءاً من التفكير الفلسفى فى الإسلام ، مجاريا فى هذا «الكثيرين من مؤرخى الفلسفة الإسلامية أمثال رينان ، والمرحوم الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبدالرازق»[1] ويبدو من تأمل هذا الرأى أنه ينحاز إلى تصور خاص للفلسفة ، يغلبُ عليه الطابع الإشراقى أو الصوفى ، وهو يخرج الفلسفة ذاتها من موطنها الذى هى جديرة به كما يخرج من نطاقها فريقا من الأعلام الذين لا خلاف على أنهم يُعدُّون فى زمرة كبار الفلاسفة كأرسطو وابن سينا .

**ثالثا :**

إذا كان الموقف السابق يقوم على تصور خاص للفلسفة وعلومها فإننا نلتقى لدى المستشرق الفرنسى هنرى كوربان بفهم آخر يمكن اعتباره ثورة على المفاهيم التقليدية السائدة فى نطاق الفلسفة . وبحسب هذا الفهم يرى أنه ليس صحيحا أن نبحث عن الحياة الروحية وحياة التأمل الفلسفى فى الإسلام لدى الفلاسفة المتأثرين باليونان ، أو الكلاميين أو الصوفية ، بل ينبغى أن يطلب ذلك عند مفكرى الشيعة دون غيرهم ، فقد كان لهم الفضل فى ارتقاء الفكر الفلسفى فى الإسلام ، وإن كان ذلك لم يؤخذ بعين الاعتبار اطلاقا ، بل كان المستشرقون أنفسهم يلقون عليه نوعا من التكتم والإعراض الذى يصل إلى حد العداء ، وهم - فى هذا - على وفاق تام مع الجهل (أو التجاهل) الذى يقفه أهل السنة إزاء المسائل الحقيقية للتشيع[2] وإذا كان لمفكرى الشيعة هذه المكانة فإن للأئمة مكانة أعلى ؛ لأن تعاليمهم هى «ظهور» للدين النبوى نفسه ،

---

(١) السابق : ١٢ ، ١٣ .

(٢) تاريخ الفلسفة الإسلامية صـ٦٦ .

ولهذا فإنها هى التى تجعل الفكر الشيعى جديرا بمكانة متميزة فى مجمل ما يسمى الفلسفة الإسلامية[1] .

ويرتكز هذا الرأى على تلك الفكرة التى تروج لدى بعض الطوائف الإسلامية ، وهى أن الإسلام ينقسم إلى ظاهر وباطن ، وشريعة وحقيقة ، ودور التشيع – بحسب هذا التقسيم – يتجه إلى البحث عن المعانى الباطنية للإسلام ، والعمل على حفظ معنى الإيحاءات الإلهية للوحى الإلهى ، ومعنى ذلك أن التشيع يقوم على علم النبوة ذاته ، وإذا كان للتشيع هذا الدور فى الكشف عن الحقائق المستورة والمعانى الباطنية فإنه لا يمكن تجاهله ، بل لا يمكن التفكير بمصير الفلسفة فى الإسلام بشكل مستقل عنه[2] وبهذا الفهم للإسلام ، على أنه ليس الدين الشرعى الظاهر البسيط ! ، وإنما هو ذلك الكشف والدخول وإظهار الحقيقة المستورة أو الباطن ، وبهذا الدور الذى يقوم به التشيع – فى رأيه – تأخذ الفلسفة والفيلسوف معنى آخر تماما[3] ، وهذا ما وضع كوربان على عاتقه عبء النهوض به لأول مرة كما يقول . ولهذا فإن من الضرورى أولا أن نرسم هنا – ربما لأول مرة فى تخطيط تاريخ الفلسفة الإسلامية – عرضا لهذه الفلسفة النبوية التى هى الصورة الأكثر أصالة ، والثمرة الطبيعية للضمير الإسلامى[4] .

ومن الحق أن الفلسفة – على حسب هذا التصور الذى يقدمه كوربان – تتحول كما يقول إلى شئ آخر تماما ؛ لأنها لم تعد فلسفة عقلية تأملية ،

(١) السابق ٧٦ وهو يصف الأئمة بأنهم رجال الله ص ٦٥ وإنهم مستودعو سر رسول الله ص ٧٦ .

(٢) السابق ٤٣ . وانظر فى شرحه لكون التشيع يمثل جوهر النزعة الباطنية فى الإسلام ص ٨٣ ومابعدها .

(٣) السابق ص ٦٤ . وانظر ٧١ .

(٤) Voir : Corbin , Histoire de la philosophie islamique paris , Gallimard 1964 . Tome 1 p . 40 وقارن الترجمة العربية ص ٦٥ .

تنطلق من العقل ، وتتقيد بمعطياته ، وتحتكم إليه ، وتستخدم منهجه ، وترتضى نتائجه ، بل إنها صارت فلسفة دينية ، تدور فى فلك النص ، تستبطن معانيه ، وتغوص على دقائقه ، وتستخدم سلاح التأويل ، وتتطلع إلى مقام الإمامة ، وهى – فى الفكر الشيعى – لا تنحصر فى حدود الجانب السياسى ، الذى يكون الإمام فيه وارثا للرسول صلى الله عليه وسلم فى حكم الأمة الإسلامية ، بل إنها ذات جانب روحى أعلى ، حيث يكون الإمام وارث علم الرسول ، والغائص على استخلاص معانيه ، والمفوض فى تعيين الحق ، وكشف أسرار النصوص . وبهذا تكون الإمامة ولاية روحية ، تستمد جذورها ومكانتها من نظريات فلسفية ، تقول بوحدة المصدر الأصلى النورانى الذى انبثق منه الرسول صلى الله عليه وسلم والأئمة ، والإمامة – بهذا المعنى – ليست تابعة للنبوة ، وإنما هى وارثة ومكملة لها ؛ لأن الإمامة عندهم منصب إلهى كالنبوة(1) والأئمة هم الهداة ، والمرجع بعد النبى فى كل ما يعود للناس من أحكام وحكم ، وما يرجع للدين من بيان وتشريع ، وما يختص بالقرآن من تفسير وتأويل(2) وما يأتى على لسان الإمام – عندئذ – ليس فكرا أو تأملا عقليا ، ولكنه أشبه بالوحى ، إن لم نقل إنه كذلك ، وهذا – بمقياس الفلسفة – ليس فلسفة،ولكنه عقيدة،منبثقة – فى أصل وجودها – من نص ، ومحكومة – فى كل مرحلة من مراحلها – بالنص ، فإذا كان الإلتزام بالنص يؤدى عند أصحاب النظر العقلى الخالص إلى رفض أن يكون علم الكلام فلسفة ، فإن ذلك ينطبق على رأى كوربان من باب أولى ؛ لأن علم الكلام يعطى للعقل – وإن يكن ذلك بدرجات متفاوتة ، بحسب المدارس

---

(1) السيد / محمد الحسين آل كاشف الغطاء : أصل الشيعة وأصولها ، مؤسسة الأعلى – بيروت ط ٤/ ١٩٨٢ ص ٥٨ .

(2) الشيخ / محمد رضا المظفر : عقائد الإمامية ، المطبعة العالمية – مصر ط ١٩٧٣/٨ ص ٧٧ ، ٧٨ .

الكلامية – حق التفسير والاستنباط والتأويل ، وقد يحكم على بعض النصوص بأنها ظنية الدلالة فلا يستخلص أدلته منها ، وقد تختلف أفهام علماء الكلام – بحسب أصولهم الفكرية – فى الاستنباط والاستدلال ، وعندئذ يمكن لهؤلاء أن يناقشوا الأدلة ، ويوازنوا بينها . ومعنى ذلك أنهم يستخدمون العقل فى تمحيص الأدلة والترجيح بينها ، وهذا يدفعهم إلى العناية بالبناء المحكم لهذه الأدلة ، رغبة منهم فى تحقيق القوة لأدلتهم ، أو خشية من تفنيد هذه الأدلة ، وإبراز ما يمكن أن تتضمنه من نقاط ضعف كامنة فيها على أيدى مخالفيهم . وليس هذا الجهد مقصورا على نص محدد هو الذى تكون له القيادة . ثم هو يسبغ على رأيه «عصمة» لا تتيح أدنى فرصة لمناقشته ، لأننا أمام نص معصوم وليس الأمر كذلك فى علم الكلام ؛ فالنشاط العقلى فيه مأذون به لكل من يستكمل عدته ويمتلك أدواته ، وليس لواحد من هؤلاء أن يدعى لرأيه عصمة تمنع الآخرين من مناقشته ، بل إن الرأى يخضع للمناقشة والتقويم وقد يؤدى ذلك إلى العدول عنه ، والإقرار بضعفه فإذا كان علم الكلام – مع هذا – يخرج – عند بعض الباحثين – من نطاق الفلسفة ، فالتشيع – إذا حكمنا منطق المقاييس الفلسفية – أولى بهذا[1] لكن «كوربان» يعطى للفلسفة معنى جديدا ، مرتبطا بفهم خاص للدين وللإمامة هو فهم الشيعة ، ولعله لا يوافقه على هذا المعنى وهذا الفهم إلا الأقلون .

• ويمكن القول بأن الرأى السائد بين الدارسين والباحثين يتجه إلى الأخذ

---

(١) أما القول بالنص والتعيين للأئمة ، وانقسام الإسلام إلى ظاهر وباطن ، واختصاص الإمام وحده بالتفسير والتأويل والوراثة الروحية ، فهذه أصول عند الشيعة ، ولأهل السنة فيها رأى وموقف آخر ولايتسع المقام لايراد آرائهم حول هذه المسائل ، ويمكن الرجوع إلى بعض كتب أهل السنة ، التى عنيت بها ومنها : الفرق بين الفرق للبغدادى وفضائح الباطنية للغزالى ، والأربعين فى أصول الدين لفخر الدين الرازى ، ومنهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة القدرية لابن تيمية ، وانظر للمعتزلة : المغنى للقاضى عبد الجبار المجلد العشرين عن الإمامة ، وتثبيت دلائل النبوة له أيضا ، إلى كتب أخرى كثيرة .

بهذه الفكرة التى توسّع مجال الفلسفة ، وهى الفكرة التى دعا إليها الشيخ مصطفى عبدالرازق وارتضاها الدكتور مدكور ، ووافق عليها - من بعدهما - عدد كبير من الباحثين(١) وقد أصبح هذا تقليدا متبعا تجرى عليه مناهج أقسام الفلسفة فى جامعات كثيرة ، حيث تدرس هذه العلوم ، تحت اسم الفلسفة ولقد نجد بعض الذين يدعون إلى ضرورة قصر الفلسفة على الجانب الفلسفى الخالص ، يتسامحون ، بعض التسامح ، فى إطلاق اسم الفلسفة على علم الكلام والتصوف وأصول الفقه ، ثم الجانب العلمى من بحوث مفكرى وفلاسفة العرب ، وينبنى هذا الرأى على أن الفلسفة تطلق بمعنيين : أحدهما معنى اصطلاحى محدد للفلسفة الإسلامية ، ومعنى شامل واسع لها «فإذا التزمنا بالمعنى الأول فإننا نجد أنه يعنى أساسا ، الفلاسفة والفلاسفة وحدهم ، كالكندى والفارابى وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد ، وإذا التزمنا بالمعنى الثانى الواسع فإننا نستطيع داخل دائرة الفلسفة ادخال علم الكلام وعلم أصول الفقه وعلم التصوف والجانب العلمى من دراسات مفكرى الإسلام»(٢).

على أنه ينبغى الإشارة -هنا- إلى بعض الملاحظات، ومنها :

أ- أن صلة هذه العلوم بالفلسفة ليست على درجة واحدة ، فبعضها أقرب إليها من بعض ، فعلم الكلام مثلا أقرب إليها من علم أصول الفقه ، بل إن

---

(١) كالدكتور النشار فى الجزء الأول من نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام والدكتور أحمد صبحى فى كتابة : فى علم الكلام ، الجزء الأول عن المعتزلة ، مؤسسة الثقافة الجامعية ط ١٩٨/٤ جـ١/ ص١ ود/ التفتازانى«فى : علم الكلام وبعض مشكلاته دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٩ -أ ، ب ، ود/ محمد كمال جعفر : من قضايا الفكر الإسلامى ، مكتبة دار العلوم ١٩٧٨ ، ٤٤ - ٤٨ ود/ محمد عبد الستار نصار : فى الفلسفة الإسلامية : قضايا ومناقشات ، الانجلو المصرية ط١/ ١٩٨٢ ص ١٩ ، ٢٠ وغيرهم .

(٢) د/ محمد عاطف العراقى : الفلسفة الإسلامية ، دار المعارف ١٩٧٨ ص ١٩ ، ٢٠ وانظر : ١٥ - ١٩ أيضا .

بعض المدارس أو التيارات أو الاتجاهات الموجودة داخل نطاق علم معين قد تكون أقرب إليها من تيارات ومدارس أخرى تنتسب إلى العلم نفسه ، فالمعتزلة - مثلا - أقرب إلى الفلسفة من الأشاعرة ، ومتأخرو الأشاعرة أقرب إليها من متقدميهم ، والمشتغلون بالجوانب العلمية والرياضية قد يكون منهم الفيلسوف كالرازى الطبيب أو ابن سينا ، وقد يكون منهم من غلب عليه الطابع العلمى أكثر مما غلبت عليه الفلسفة كابن الهيثم ، ومنهم من قلّت صلته بالفلسفة ، وإن كان فى تطبيقه لمناهج البحث العلمى غير مقطوع الصلة بها .

ب- أن اتجاه الباحثين إلى إدراج هذه العلوم تحت اسم الفلسفة يدل دلالة واضحة على المكانة الكبرى التى آل إليها أمر الفلسفة فى الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة ، فقد كانت الفلسفة منذ وجودها مطاردة فى المجتمع الإسلامى ، وقد حورب الفلاسفة واضطهدوا ، وأصدرت ضدهم الفتاوى ، وأحرقت كتبهم ، ونُفى بعضهم ، بل قتل بعضهم أحيانا ، وكانت الفلسفة -عند الاعتراف بها وإعطائها حرية نسبية للحركة والتفاعل - تعيش فى دائرة محدودة ، وينشغل بها قلة من الناس ، لا يمكن مقارنتهم بالمشتغلين بغيرها من العلوم العربية الإسلامية . ولا يرجع هذا إلى دقة هذا العلم أو صعوبته فحسب، ولكنه يرجع - كذلك - إلى موقف الحذر منها أو الرفض لها ، وهذا معروف فى تاريخ ثقافتنا بصفة عامة ، وفى تاريخ هؤلاء الفلاسفة بصفة خاصة ، ويمكن القول بأن هذا الموقف قد تحول تحولا كبيرا فى أكثر البلاد الإسلامية والعربية حتى أصبحنا نجد من يدعو إلى إلحاق بعض العلوم بالفلسفة ، مع كونها علوما ذات نشأة وغايات إسلامية ، وربما كان أصحابها - من قبل - يقفون من هذه الفلسفة موقف الرفض أكثر مما يقفون منها موقف القبول ، ومماله دلالة «رمزية» فى هذا الصدد أن يكون الشيخ محمد عبده بماله من مكانة دينية ، وريادة إصلاحية منشغلا بالفلسفة وعلومها وأن يقوم بتدريس ايساغوجى وإشارات ابن سينا ويعلق على العقائد العضدية ويناقش عضد

الدين الايجى وجلال الدوانى فى مسائل الفلسفة وموضوعاتها ، ويحقق ويشْرحُ البصائر النصيرية للساوى ، ويقول فى أوائله إن المنطق معيار العلوم ، وأنه اطلع فى هذا الكتاب فوجده «على ترتيب حسن لم أعهده فيما وقفت عليه من كتب المتأخرين من بعد الشيخ الرئيس ابن سينا ، ومن فى طبقته من علماء هذا العلم»[1] ويتجلى من خلال تحقيقاته وشروحه ومناظراته ما يجعله لهذا العلم من مكانة تختلف كثيرا عما كان لها من قبل لدى المشتغلين بالعلوم الشرعية الدينية . ولا يقل عن ذلك دلالة أن يكون من ابرز الدعاة إلى توسيع نطاق الفلسفة الشيخُ مصطفى عبدالرازق الذى لم يكن استاذا للفلسفة فحسب، بل إنه كان شيخا للأزهر أيضا[2] .

ولا ينبغى أن نتجاهل هنا ما كان للاتصال بالحضارة الأوربية من أثر فى هذا التحول ، فقد أدى هذا الاتصال إلى تغيير فى نمط الثقافة السائدة وجاء ذلك عن طريق عوامل متعددة منها :

إرسال البعثات إلى أوروبا ، منذ عهد محمد على ، وتغيير نظم التعليم ومناهجه ، لاسيما منذ عهد الخديوى إسماعيل حيث أنشئت المدارس على النظام الحديث ، مؤذنة بثنائية التعليم ، وانقسامه إلى تعليم دينى يتلقاه الدارسون فى الأزهر ، وتعليم مدنى يتمثل فى هذه المدارس الحديثة ، ثم أعقب ذلك - بعد فترة - إنشاء الجامعات الحديثة ، وفى مقدمتها الجامعة المصرية ،

---

(١) الشيخ محمد عبده تحقيقه وتعليقه على : البصائر النصيرية فى علم المنطق لزين الدين عمر بن سهلان الساوى ، مطبعة صبيح ، دون تاريخ ص ٢ .

(٢) عين الشيخ مصطفى عبد الرازق موظفا بالمجلس الأعلى للأزهر ١٩١٥ بعد عودته من فرنسا، ثم عين شيخا للأزهر فى اواخر ١٩٤٥ ، وظل شيخاله حتى وفاته فى فبراير ١٩٧٤ انظر : د/سعاد عبد الرازق فى مقال بعنوان : الشيخ مصطفى عبد الرازق ضمن كتاب : الشيخ الأكبر مصطفى عبد الرازق ، تقديم د/ توفيق الطويل ، المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة - ١٩٨٢ - ص ١٢٤ - ١٢٦.

وحضور بعض الأساتذة الأوروبيين للتدريس فيها[1] ، واصدار الصحف والمجلات ذات الاهتمامات الثقافية والعلمية ، هذا فضلا عن الاتصال المباشر للشرق بأوروبا عن طريق الاستعمار .

ولكن هذا كله - على أهميته - لم يكن ليحدث كل هذا التغيير فى مكانة الفلسفة ، لولا أنه كان يستند إلى تأثير كامن لهذه الفلسفة ذاتها ، فمن الحق أن هذه الفلسفة قد حوربت حربا ضروسا فى البيئة الإسلامية كما حوربت فى بيئات دينية أخرى ، وأدى ذلك إلى قلة عدد المشتغلين بها ، ووصل الأمر إلى حد القول بأن ابن رشد (٥٩٥هـ) هو آخر الفلاسفة ، وربما قيل إن الغزالى (٥٠٥هـ) قد وجه إلى الفلسفة ضربة قاصمة[2] وربما كان بعضهم أكثر تسامحا فجعل ابن خلدون (٨٠٨) آخر الفلاسفة الإسلاميين[3] ومعنى ذلك أنه قد مضت ستة قرون أو أكثر دون أن يظهر - فى اللغة العربية

---

(١) يقول الأستاذ الدكتور/ محمد مصطفى حلمى إنه عندما تحولت الجامعة المصرية عام ١٩٢٥ إلى جامعة حكومية كانت الهيئة القائمة على التدريس فيها من كبار الأساتذة الأجانب فى الجامعات الأوربية ، وإنه وزملاءه فى قسم الفلسفة بكلية الآداب قد تلقوا دروسهم على يد ساتذة أجانب ، ولم يكن من بينهم من هو مصرى إلا الدكتور طه حسين والشيخ مصطفى عبد الرازق والدكتور منصور فهمى . أما الأساتذة الأجانب فكان منهم : إميل بريبه ، ولالاند ، وربى ، واسترتيه وروجيه وبوايه راجع تقديمه لترجمة الدكتور / محمود الخضيرى لكتاب ديكارت : مقال عن المنهج ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥ ص ٧١ - ٧٣ وكان مما يلفت النظر لديه أنه استمع إلى ديكارت وكتابه من الدكتور طه حسين فى محاضرات الأدب قبل أن يسمع عنه من لالاند .

(٢) وهذا قول غير صحيح ، لأنه قد جاء بعده أبو البركات البغدادى والسهروردى المقتول ، وكبار فلاسفة الأندلس كابن باجة وابن طفيل وابن رشد وانظر : ديبور تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٢٣١ .

(٣) انظر مثلا : السابق ص ٤٠٠ ومابعدها و Sérouya : La pensée arabe : o .p. cit p 126 .

على الأقل – من هو جدير بلقب فيلسوف ، ولكن ذلك لم يكن معناه أن الفلسفة قد محيت من الذاكرة العربية الإسلامية ، بل إنها كانت كامنة فيها ، ذلك أنها كانت قد اختلطت بمناهج بعض العلوم الإسلامية وحييت من خلالها ، حتى ولو لم تكن حياة صريحة أو مكتملة ، وحدث ذلك لعلم الكلام والتصوف ، وعلم أصول الفقه[1] ومن الأمثلة الدالة على ذلك أن الصوفى الاندلسى ابن سبعين (٦٦٩) كان هو الذى تصدى لتلك الاسئلة الفلسفية التى بعث بها فردزيك الثانى إلى العالم الإسلامى طالبا الرد عليها كما ظهر فى المسائل الصقلية[2] ومما يدل على ذلك تلك المحاولات المتكررة للرد عليها ونقدها[3] ولو كانت ميتة غير مؤثرة لما كانت هناك ضرورة لمحاربتها ، وقد قاوم المنطق – بصفة خاصة – مقاومة باسلة ، وأفلح فى النجاة من المصير الذى كان يراد له أن ينتهى إليه ، بل إنه أفلح فى أن يكون مادة من مواد الدراسة فى واحد من أعرق مواطن العلم الإسلامية وهو الأزهر . ويذكر الشيخ محمد عبده أنه عندما فكر فيما يحتاج إليه طلبة العلم فى الجامع الأزهر من الكتب التى تليق بالمتوسطين منهم ، وقع اختياره على كتاب البصائر النصيرية لما فيه من المزايا «فعرضته على حضرة مولانا الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر ، ومَن حَضر من أعضاء مجلس الإدارة فأعجبوا به ، ورأوا أنه

---

(١) سنوضح ذلك بعد قليل .

(٢) انظر : د/ التفتازانى : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ١٠٨ – ١١٧ ود/ حسن حنفى : روح الاندلس ونهضة الغرب الحديث : قراءة فى المسائل الصقلية لابن سبعين ضمن المؤتمر الثالث للحضارة الاندلسية ، مرجع سابق ٥٣ – ٧٢ .

(٣) يمكن الإشارة – هنا – إلى صون المنطق والكلام للسيوطى ، وترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان لابن الوزير (٨٤٠ هـ) وهما ينتميان إلى الفترة التى جاءت بعد ابن خلدون ، أما الفترة السابقة عليه ففيها أمثلة كثيرة ، لعل من أشهرها ماكتبه ابن تيمية عن نقض المنطق والرد على المنطقيين .

من أفضل ما يهدى إلى الجامع الأزهر الشريف ، ليكون من الكتب التى تقرر دراستها فيه»[1] .

ويدلنا هذا على أن تأثير الفلسفة كان موجودا رغم موقف الحذر إزاءها أو الرفض لها ، وقد كان هذا التأثير ظاهرا أحيانا كما هو شأن المنطق المتصل بها وكان غير مباشر أحيانا أخرى حيث اختلطت الفلسفة وامتزجت بالعلوم الأخرى ، وباشرت تأثيرها من خلالها ، وكان هذا التأثير بمثابة «القاعدة» أو «الأساس» الكامن الذى يُحدث أثره فى صمت ، وينتظر الفرصة للبروز والظهور ، وتمثلت هذه الفرصة فى هذا الاتصال الذى تم بين العالم الإسلامى وبين الحضارة الغربية ، وكان هذا الاتصال عاملا هاما فى إخراج هذا التأثير من « **الكمون إلى الظهور** » ، وكان لهذا كله – داخليا وخارجيا – أثر واضح فى أن يتحقق للفلسفة هذه المكانة التى لم تظفر بمثلها من قبل ، حتى لتطلب بعضُ العلوم الدينية وُدَّها ، على حين «تتدلل» الفلسفة فى إباء ، قبل أن تعطى لها الإذن بالموافقة .

جـ– يمكن القول بأن الدعوة إلى توسيع مجالات الفلسفة وميادينها لا تضر – فى التحليل النهائى – بالفلسفة ، بل إنها تمثل نفعا مزدوجا لها :

فمن جهةٍ عانت الفلسفة من «عزلة اجتماعية» فرضتها عليها البيئة المحيطة

---

(١) الشيخ محمد عبده فى شرحه على البصائر النصيرية ، مرجع سابق ص ٢ وقارن هذا بالمواقف والفتاوى والمقولات التى قيلت فى مواجهة المنطق ، واسهمت فى التحذير والتخويف منه ، ومن أشهرها : من تمنطق تزندق . والفرق كبير بين الحالتين . ويلاحظ أن المنطق قد أصبح من المواد التى يدرسها طلاب الأقسام الأدبية فى مستوى المرحلة الثانوية فى مصر وغيرها ، وتشاركه فى ذلك الفلسفة ، بل إن هاتين المادتين قد أصبحتا تدرسان ضمن مناهج بعض الجامعات فى بلاد ماكانت تسمح من قبل بدراستهما ، ومن الحق أنهما تدرَسَان فيها من منطلق نقدى ربما يميل الى جهة الرفض ولكن ذلك يعد تطورا على كل حال ، لأن الحكم على الشىء فرع عن تصوره .

بها ؛ لأنها نظرت إلى الفلسفة على أنهـا مخالفة للعقيدة الإسلامية ، ومن ثم فهى خطر عليها[1] وهذا الموقف شبيه بالموقف الذى ووجهت به الفلسفة فى أوروبا فى مراحل متعددة من تاريخهـا وقد وقع لها ذلك بعد تحول أوروبا إلى المسيحية ، حيث خشى الناس منها على عقيدتهم ، ولذا منعوا من تدريسها ، وضيقوا على المشتغلين بها ، ثم تكرر ذلك بعد حركة الترجمة من العربية إلى اللاتينية فى القرن الثانى عشر وما بعده ، حيث لاحقتها قرارات التحريم والمطاردة والمصادرة[2] ولم تنج الفلسفة من هذا كله إلا بعد أن تبناها مفكرون يمكن أن يوصفوا بأنهم فلاسفة دينيون من أمثال البرت الأكبر وانسيلم وتوماس الأكوينى وكثيرين غيرهم «فلو استثنينا أمثلة قليلة جدا ألفينا كل رجال هذه الحقبة من الزمن ، الذين أسهموا بنصيب فى حياة عصرهم الفكرية ، كانوا من رجال الكنيسة ..» وقد لبث رجال الكنيسة «حتى القرن الرابع عشر يحتكرون الفلسفة احتكارا حقيقيا»[3] .

وقد اكتسبت الفلسفة هناك مكانة وتأثيرا من مكانة هؤلاء الذين اشتغلوا بها ولاسيما توماس الأكوينى الذى كانت فلسفته تدرس فى جميع المعاهد التعليمية الكاثوليكية التى تعلّم الفلسفة ، باعتبارها الفلسفة الوحيدة الصحيحة[4] وأصبحت الفلسفة – عندئذ – خادمة للعقيدة أو اللاهوت

(١) يقول رينان : إن الفلسفة العربية تعد مثالا وحيدا – تقريبا – لثقافة بالغة السمو ، حذفت بغتة تقريبا ، من غير أن تترك آثارا ونسيت تقريبا من قِبل الأمة التى ابدعتها» ابن رشد والرشدية ١١ .

(٢) انظر مثلا : يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط ، دار المعارف ١٩٦٥، ص ١٤ – ١٧ ، ١١٤ – ١١٧ ، د/ عبد الرحمن بدوى فلسفة العصور الوسطى ، النهضة المصرية ط٢/١٩٦٩ ص ٨٩ – ٩١ .

(٣) برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية : الفلسفة الكاثوليكية : ترجمة د/ زكى نجيب محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ط/١٩٦٨ جـ٢/٢ .

(٤) السابق ٢٣٤ وإن كانت بعض الجامعات مثل جامعتى باريس واكسفورد قد استنكرت كثيرا من آرائه بعد موته بسبب مافيها من جرأة انظر ٢٤٨ – ٢٥٠ من المرجع نفسه=

المسيحى ، وربما أدى ذلك إلى أن تتنازل الفلسفة عن بعض المطالب الجوهرية للفكر الفلسفى الخالص[1] ولكن ذلك كان ثمنا لهذه المكانة الجديدة التى اكتسبتها فى الحياة الثقافية والدينية والاجتماعية بصفة عامة .ولم يتحقق ذلك أو قريب منه للفلسفة فى العالم الإسلامى ، بسبب الحرب المتواصلة التى وُجهت إليها من طوائف عديدة فى المجتمع الإسلامى ، مما قلل من تأثيرها فى الحياة الاجتماعية ، وازدادت ظاهرة العزلة بعد ابن رشد ، فلم تستطع الفلسفة كما يقول ديبور أن تؤثر فى الثقافة العامة أو فى مجرى الحوادث[2] وساعد على ذلك عوامل كثيرة ثقافية وسياسية[3] ومن شأن هذه العوامل المتراكمة أن تجعل ستار العزلة أكثر سمكا ، ومن هنا يأتى ارتباط الفلسفة بهذه العلوم طريقا إلى استعادة الفلسفة لتأثيرها الصريح فى الحركة الفكرية والثقافية عن طريق هذه العلوم التى تعد بمثابة «أجنحة» لها ، ومما يعين على ذلك أن بعض هذه العلوم يتمتع بقدر أكبر من القبول ، وبدرجة أكبر من التأثير فى الحياة الاجتماعية ، ويمكن الإشارة هنا إلى علم الكلام[4] لاسيما فى صورته

---

= وبسبب متابعته لأرسطو انظر : اتين جلسون : روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط ، عرض وتعليق د/ إمام عبد الفتاح إمام ، دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٤ ص ١٦ ، ٢٥ .

(١) رسل المرجع السابق : ٢/٩ ، ٢٥٠ .

(٢) ديبور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٢٦٨ ، وانظر كذلك ٢٣١ ، ٢٣٢ وهذا باستثناء التأثير غير المباشر الذى أشرنا إليه منذ قليل .

(٣) منها التدهور الثقافى العام الذى أدى إلى الجمود والتقليد فى العلوم العربية والإسلامية والنشاط العلمى ، ومنها أن الفلسفة تحتاج-كى تزدهر - إلى جو من الحرية التى تسمح لأفكارها بالتفتح والانطلاق ، إلى عوامل أخرى .

(٤) يقول الدكتور مدكور إن العالم الإسلامى فيه بيئات ثلاث عنيت بالفكر الفلسفى ، وهى البيئات الكلامية والصوفية والفلسفية ، وقد تعاصرت هذه البيئات ، وأخذ بعضها عن بعض ، والبيئة الكلامية هى «فى جملتها أغنى البيئات الثلاث ، وأغزرها مادة ، وأشدها اتصالا بالأحداث السياسية والاجتماعية فى العالم الإسلامى» منهج وتطبيقه جـ٢/٨ .

الأثيرية ، وإلى التصوف ، وخصوصا فى جانبه الأخلاقى السلوكى العملى ويمكن أن نضيف إلى ذلك ما يتعلق بدراسة الفكر الإسلامى الحديث والمعاصر، ومن شأن الاهتمام بهذا الجانب أن يحوّل الفلسفة من كونها علما «تاريخيا» محددا ، لدى فلاسفة معينين – إلى أن تكون علما حيا ، يَدرس الماضى ومؤثراته ، ويناقش الواقع ويحدد مقوماته ، ويحلل مشكلاته وعلاقاته، ويستخلص من هذا كله مذاهب فكرية ، ورؤى فلسفية ، وتتهيأ – من خلال هذه الاجتهادات – الفرص لظهور «فلاسفة» بدلا من الاكتفاء بوجود دارسى فلسفة أو مؤرخى فلسفة.

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يمكن أن يتمثل فى توسيع نطاق الفلسفة صورة أخرى من صور التغلب على مشكلة الأصالة التى يذهب بعض الباحثين فيها إلى تجريد الفلسفة الإسلامية منها أو إلى تقليل حظها منها على الأقل ، وهذه إحدى المشكلات التى ووجهت بها الفلسفة الإسلامية حيث يرى بعضهم وهو « رينان » أن هذه الفلسفة لم تكن عند أصحابها إلا استعارة خارجية صرفا ، وأنها خالية من كثير من الخصب ، وأنها ليست إلا تقليدا للفلسفة اليونانية ، بل إنها فلسفة يونانية كتبت باللغة العربية ، وهذا هو كل شئ ، فهى ليست عربية فى الاتجاه ولا فى الروح ، وقد كان ذلك طبيعيا لأن العرق السامى الذى ينتسب له العرب ليس قادرا على الإبداع الفلسفى ، وليس لنا – إذن – أن نطالبه بدروس فلسفية[1] ولاينجو من مثل هذا الحكم القاسى أحد من الفلاسفة ، حتى ابن رشد فى شروحه التى وصفها بأنها «لا يمكن أن يكون لنا بها غير متعة تاريخية ، وأن من الجهد الضائع أن نحاول استخراج نور منها لتفسير أرسطو ، وذلك كما لو أريد الاطلاع على «راسين» بمطالعته فى ترجمة تركية أو صينية ...»[2] ويوافق رينانَ على هذا الرأى كثير" من

(١) انظر : ابن رشد والرشدية : ١٤ . ١٥ ، ١٠٦ ، وانظر له: Etudes d, histoire .. p 234

(٢) ابن رشد والرشدية ص ٦٩ ، وانظر ٢٣ ، ١٠٥ .

المستشرقين والباحثين الغربيين، فهذا ديبور يقول: «وظلت الفلسفة الإسلامية طوال حياتها فلسفة انتخابية، قوامها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق. ومجرى تاريخها أدنى أن يكون استمدادا من معارف السابقين، لا ابتكارا. ولم تتميز عن الفلسفة التي سبقتها بافتتاح ابحاث جديدة، ولا هي انفردت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها»(1) ويردد أوليري مثل هذه الفكرة(2) بل إننا نجد هذا الموقف لدى رسل، على الرغم من تناوله السريع للفلسفة والثقافة لدى المسلمين، ويتضح هذا من قوله: «ليست الفلسفة العربية بذات خطر من حيث أصالة الفكر فرجال كابن سينا وابن رشد لا يزيدون في جوهرهم على شُرَّاح .....» ثم يذكر أن المدنية الإسلامية على الرغم من أنها تدعو إلى الإعجاب في الفنون وفي كثير من الأساليب الفنية «لكنها لم تبين شيئا من القدرة على التفكير التأملي المستقل في الأمور النظرية فأهميتها التي لا ينبغي أن يقلّل من شأنها هي أهمية الناقل»(3) ويوجد آخرون يتخذون الموقف نفسه إزاء مسألة الأصالة ومن بينهم غربيون(4) وشرقيون(5) وهذا

---

(1) ديبور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ٣٤، وانظر ١٤، ٣٥.

(2) انظر: الفكر العربي ومكانه في التاريخ ١٧ - ١٩، وهو يتهم بعض الفلاسفة بأنه لم يفهم رأى أرسطو فهما صحيحا ١٥٢، ١٥٣، ويبين أن ابن رشد لم يفهم أهمية قراءة كتب أرسطو في نسخها الأصلية، وأنه لم يعتبر دراسة النص الإغريقي عونا لطالب الفلسفة على الفهم الأكمل ٢٦١.

(3) رسل: تاريخ الفلسفة الغربية: الفلسفة الكاثوليكية ١٩٦/٢.

(4) انظر: مصطفى عبد الرازق: تمهيد: ١٣، وانظر د/ محمد السويسى: آراء بعض المستشرقين حول التراث العلمي العربي والرد عليها ضمن كتاب مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، مكتب التربية العربي لدول الخليج ١٩٨٥ حـ ٢/ ٢- ٢٧.

(5) انظر مثلا: النشار: نشأة الفكر ١٨/١، ٢٢، ٢٣، ٢٥، ٤٧، ٤٩ - ٥٢.
وفتحي العشري: حقيقة الفلسفات الإسلامية، دار الكتاب المصري د.ت ٢٤ - ٢٦، ٤٠، ومابعدها، ٢٠٠.

الرأى لا ينصف الفلاسفة ؛ لأنه ينظر إليهم فى ضوء فكرة سابقة يحكم عليهم من خلالها ، وقد يأتى ذلك نتيجة لتسرع فى الحكم[1] ، أو خضوعا لرأى غير ممحص ولا مسلم من الناحية العلمية[2] .

ولم يكن هذا الرأى هو الوحيد ، فقد وجد فى مواجهته الرأى الآخر الذى يرى أن الفلسفة الإسلامية قد تبدى فيها كثير من مواطن الأصالة على الرغم من تأثرها بالفلسفة اليونانية ، وأنها تناولت قضايا ومسائل لم تتناولها الفلسفة اليونانية أصلا ، وربما تناولت قضايا سبقت الفلسفة اليونانية إليها ، ولكنها ظهرت بشكل جديد فى فلسفة الإسلاميين[3] وقضية الأصالة ليست من القضايا الهيّنة ، ولا يكفى فى نفيها مجرد الادعاء ، كما أنه لن يكفى فى إثباتها مجرد العصبية أو المسلك العاطفى ، ولكن مما يعين على ذلك ، البحث المباشر فى نظريات هذه الفلسفة والكشف المستمر عن جوانب أصالتها المتنوعة ، وتحليل عناصر القوة فيها[4] .

ولعل مما يعين على ذلك أن يتسع مجال هذه الفلسفة لتضم بين جنباتها

---

(١) يقول رينان الذى دمغ الفلسفة العربية بعدم الأصالة إنه عندما عاد إلى تتبع آثار هذه الحركة العلمية الجميلة بعد فترة عشر سنين وجد أن المقام الذى جعله لها هو دون ما تستحق ، وأن الأفق العقلى الذى مثله علماء العرب حتى أواخر القرن الثانى عشر أرفع من الأفق النصرانى انظر : ابن رشد والرشدية ١٠ ، ١١ .

(٢) كدعوى تقسيم العقليات إلى آرية وسامية ، وقد ظهرت لدى رينان وجوتييه وغيرهما ، وانظر مبحث : الإسلام والفكر ص..

(٣) انظر مثلا: تمهيد ص ٢٥ ، ومنهج وتطبيقة ٢٢/١ ، ١٩٥ وابن سينا لكاراديفو ، وتجديد التفكير الدينى لإقبال ١٨٨ ، ١٨٩ وهو يورد رأى هورتن ، والفلسفة الإسلامية ، ومركزها فى التفكير الإنسانى لفالتزر ترجمة محمد توفيق حسين-بيروت ١٩٥٨ ص٣٤، ومقدمة رسائل الكندى لأبى ريدة ٣٦/١- ٣٨ و. Dugat : Histoire.. o . p. cit p 16

(٤) انظر د/ حامد طاهر : مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ص ٦٦ ، وانظر دراسة لهذه القضية عنده ص ٤٣ - ٦٦ .

هذه العلوم التى تظهر فيها مستويات من هذه الأصالة كعلم الكلام الذى وصف لدى بعض الدارسين بأنه يمثل جانب الأصالة فى الفكر الإسلامى ، ومن هؤلاء رينان الذى يقول إن العرب قد استطاعوا أن يبدعوا فلسفة زاخرة بعناصر خاصة كثيرة الاختلاف ، عن فلسفة أرسطو «ولا يتطرق الوهم إلينا حول أهمية من يسمون فلاسفة لدى العرب تسمية خاصة ، ذلك أن الفلسفة فى تاريخ ... العرب لم تكن غير عارض استطرادى ، والفرق الكلامية هى التى يجب أن يبحث فيها عن الحركة الفلسفية فى الإسلام .. وعلى قدر ما طبع العرب بطابعهم القومى ابداعهم الدينى وشعرهم وفن بنائهم وفرقهم الكلامية ابدوا قليل ابتكار فيما سعوا إليه من مواصلة الفلسفة اليونانية»[1] ويقول «وفى الفرق الدينية التى صدرت عن الإسلام ما يجب أن يبحث عن تفنن العرب وشخصيتهم وعبقريتهم»[2] بل إن بعضهم يجعل الحاجة إلى علماء الكلام لا تقل عن حاجة العالم الإسلامى إلى علماء التقنية . ومن هذا القبيل ما قاله لاووست «على قدر الحاجة إلى فنيين ومهندسين فإن الإسلام محتاج اليوم – إذا أراد أن يبقى كواحد من القوى الروحية فى المستقبل – إلى علماء كلام ومؤرخين»[3] وإذا كان علم الكلام قد أفصح عن هذا القدر من الأصالة فى دفاعه عن العقيدة فإن علم أصول الفقه قد تحقق له مثل هذا القدر أو أكثر، لأنه أشد ارتباطا بالنصوص الدينية التى ينبثق منها ويصدر عنها ، ويضع القواعد المنهجية لفهمها والاستنباط منها مستعينا فى ذلك بدراسات لغوية وطرق استقرائية دقيقة ، وقد أشار بعض الباحثين إلى أن المسلمين هم

---

(١) ابن رشد والرشدية : ١٠٦ .

(٢) السابق ١١٦ وتختلف هذه النظرة عن نظرات أخرى لدى غيره من الباحثين الغربيين الذين ينظرون إلى كثير من جوانب الثقافة الإسلامية على ضوء ظاهرة التأثير والتأثر انظر مثلا : ديبور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٦٧ ، الخ . وأوليرى الفكر العربى ١٧ ، ١٨ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠٢ ، ١٠٣ الخ .

(٣) Laoust, Henri : Les Schismes dans l,islam; Paris Payot 1977 465.

أصحاب الفضل الأول في وضع هذا العلم ، الذى يعد بمثابة علم أصول القانون بالنسبة لفروع القانون المختلفة[1] وينطبق هذا على تاريخ العلوم عند المسلمين أو مناهج البحث التى دعا بعض الباحثين إلى إلحاقها بالفلسفة .

وهكذا تكون هذه العلوم عاملا من عوامل الإفادة للفلسفة ، فيما يتعلق بماضيها وحاضرها ، وعلينا ألا ننسى ما سبق أن أشرنا إليه من أن هذه العلوم ليست على درجة واحدة فى تحقيقها لمتطلبات التفكير الفلسفى ، فبعضها أقرب إليها من بعض ، وهذا وارد فى علوم الفلسفة ذاتها ، لدى بعض كبار أعلامها فأرسطو مثلا يقسم الفلسفة إلى نظرية وعملية ، والنظرية تنقسم من أدنى إلى أعلى إلى الطبيعيات ثم الرياضيات وما يمكن تسميته بالالهيات أو ماوراء الطبيعة ، والعملية تنقسم كذلك إلى علم الأخلاق وعلم تدبير الأسرة ، وعلم تدبير المدينة أو علم السياسة ثم تأتى الفنون فى أدنى درجات هذا السلم الفلسفى ، وليست هذه جميعا فى درجة واحدة ، وإن انطبق عليها اسم الفلسفة عند أرسطو ، فالعلم النظرى أشرف من العملى ، وأشرف العلوم النظرية علم ما بعد الطبيعة ، والعلم العملى أشرف من الفن ، وأشرف علومه علم السياسة وهكذا[2] .

فإذا كان الأمر كذلك فى الفلسفة وفروعها ، فلا حرج أن تتسع مجالات الفلسفة وتتعدد ميادينها ، ولتؤخذ الفلسفة بمفهومها الفنى الدقيق أحيانا ، ولتؤخذ بمفهومها الواسع الرحب فى بعض الأحيان[3] .

---

(1) انظر ماسبق ص ٩٩

(2) انظر : يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١١٨ ، ١١٩ ، Voir : Brun , Jean ; Aristote et le lycée . P . U . F . Paris , 4 édition : 1977 . P 27 , 28 .

ويثير هذا التقسيم بعض المشكلات ، ومنها مكانة المنطق ، هل هو علم من علوم الفلسفة أو أداة من أدواتها ، ومنهج مستخدم فى علومها أكثر مما هو علم خالص .كما يمكن أن يضم إلى هذا التقسيم علوم الشعر ، انظر المرجعين السابقين .

(3) انظر د/ محمد عاطف العراقى : الفلسفة الإسلامية : ١٩ ، ٢٠ .

**الحركة الفكرية فى بعض هذه المجالات :**

كان للحركة الفكرية التى تضمنتها بعض المجالات التى ألحقت بالفلسفة أثر فى هذا الإلحاق، وسنشير فى إيجاز شديد[1] إلى شئ من ذلك فيما يأتى:

**أولا : علم الكلام :**

لعلم الكلام تعريفات كثيرة ، لعل من أقدمها تعريف الفيلسوف أبى نصر الفارابى له بقوله «وصناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة ، التى صرح بها واضع الملة ، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل»[2] ويعرفه ابن خلدون بقوله إنه : «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدعة ، المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»[3]

وتدلنا هذه التعريفات – وما يماثلها من التعريفات – على أن علم الكلام يقوم بوظيفتين متكاملتين :

**أولاهما :** نصرة العقائد الإسلامية ، والاستدلال على صحتها بالأدلة العقلية.

**وأخراهما :** تزييف العقائد المخالفة للعقيدة الإسلامية وإظهار ما طرأ عليها من تغيير وتحريف لدى أصحابها مما يجعل للإسلام الحقّ فى أن يرثها ،

---

(١) ليس من غرضنا أن نسهب فى الحديث عن هذه المجالات ، لأننا لاندرسها تفصيلا بل إن مانعنى به – بحسب مايقتضيه المقام – هو أن نحاول فقط إبراز علاقة هذه المجالات بالفلسفة ، ليس أكثر .

(٢) الفارابى : احصاء العلوم ، تحقيق د/ عثمان أمين ، دار الفكر العربى ط٢/١٩٤٩ ص ١٠٧، ١٠٨ .

(٣) ابن خلدون : المقدمة ، طبعة الشعب ٤٢٤ .

وأن يكون بديلا عنها بما تحقق له من الكمال والشمول والحفظ لأصوله ومصادره[1] .

ويتضمن التعريفان الإشارة إلى منهج هذا العلم ، فى قيامه بهاتين الوظيفتين ، فهو يؤديهما عن طريق «الأقاويل» كما يقول الفارابى ، أو عن طريق «الحجاج» بالأدلة العقلية كما يقول ابن خلدون ، ومعنى ذلك أن علماء الكلام قد التزموا – فى قيامهم بمهمتهم – باستخدام الأدلة العقلية ، وكان هذا الالتزام أمرا طبيعيا ، لأن هذا العلم – فى بداية نشأته – كان يدافع عن الإسلام، ويبرهن على صحة عقائده فى مواجهة خصوم لا يؤمنون بهذا الدين أصلا[2] ومن هؤلاء يهود ونصارى ، ومجوس وصابئة وزنادقة وفلاسفة من غير المسلمين ، ولم يكن منتظرًا أن يذعن هؤلاء لأدلة القرآن والسنة ؛ لأنهم لا يؤمنون بهما ، ولا يستسلمون لما يصدر عنهما من أنواع البراهين التى جاءت فيهما عن مسائل أصول الدين الكبار مثل الإقرار بوجود الله تعالى ووحدانيته

---

(١) يكشف تعريف ابن خلدون عن نزعة مذهبية واضحة ، حيث يجعل من وظائف هذا العلم الرد على الفرق الأخرى المخالفة في آرائها لما عليه السلف وأهل السنة وابن خلدون بذلك يجعل علم الكلام مقصورا على بعض الفرق التى تنتمي إلى العلم ، لاسيما السلف والأشاعرة ، وهذا غير مسلَّم لابن خلدون ؛ لأن علم الكلام شامل كذلك لغيرهم من الفرق كالمعتزلة الذين لايخرجون من نطاق هذا العلم بسبب مخالفتهم للأشاعرة ، بل إن المعتزلة كان لهم السبق إلى ظهور هذا العلم كما يقول الشهر ستانى الأشعرى ، انظر الملل والنحل ١/ ٣٢ .

(٢) حدث تحول فى وظيفة هذا العلم وغايته ، حين تغيرت وجهته إلى مجادلة علماء الكلام بعضهم بعضا ، بدلا من أن تتحد جهودهم للدفاع عن الإسلام ضد خصومه الخارجيين ، وأدى هذا التحول الجوهرى إلى فُرقة وخصومات ، وجدل وتعصب ، وتبادل للاتهامات بالضلالة والتكفير ونحوهما ، ويعد هذا من الأخطاء الكبرى التى وقعت فى هذا العلم ، ولعل هذا التحول هو المسئول الأكبر عن أكثر ما وجه إلى علم الكلام من نقد وهجوم وجهه إليهم كثير من علماء المسلمين ، وذلك بسبب الانشغال والانصراف عن الغاية الاساسية ، التى كانت مبررا لوجوده .

وعلمه وقدرته ومشيئته وعظمته ، ومثل الإقرار بالبعث وبرسالة محمد صلى الله عليه وسلم ونحو ذلك مما تضمنه القرآن والسنة من الأدلة والبراهين . ولقد كان أصحاب العقائد والمذاهب الأخرى يشترطون على علماء المسلمين ألا يجادلوهم بأدلة القرآن والسنة ، وكانت بغداد وغيرها من عواصم البلاد الإسلامية تشهد مناظرات تخضع لهذه الشروط التى يشترطها غير المسلمين على علماء الكلام ، ومن ذلك ما يرويه أحد المغاربة الذين رحلوا إلى بغداد لطلب العلم فيها عن إحدى هذه المناظرات التى لم يشهد مثيلا لها فى بلاد المغرب التى جاء منها ، يقول «..رأيت مجلسا جمع الفرق كلها : المسلمين من أهل السنة (ومن أهل) البدعة والكفار من المجوس والدهرية والزنادقة واليهود والنصارى وسائر أجناس الكفر ، ولكل فرقة رئيس يتكلم على مذهبه ويجادل عنه ، فإذا جاء رئيس من أى فرقة قامت الجماعة إليه قياما على أقدامهم ، حتى يجلس ، فيجلسون بجلوسه ، فإذا غصّ المجلس بأهله ورأوا أنه لم يبق لهم أحد ينتظرونه ، قال قائل الكفار : قد اجتمعتم للمناظرة ، فلا يحتج علينا المسلمون بكتابهم ، ولا بقول نبيهم ، فإنا لا نصدق بذلك ، ولا نقر به ، وإنما نتناظر بحجج العقل ، وما يحتمله النظر والقياس ، فيقولون : نعم لك ذلك ...»[1] وكان هؤلاء الخصوم يوردون فى جدالهم لعلماء الكلام مصطلحات ، وأفكارا وحججا تختلف عما يمكن استخلاصه من الأدلة الشرعية ، وكان هذا ثمرة لعقائدهم ، وثقافاتهم التى كانوا قد اكتسبوها وتوارثوها أزمانا طويلة قبل الإسلام ، وهى ثقافات لم تخل من التأثر بالفلسفات التى كان لها دخل فى صياغة عقائدهم ، وتعليمهم فنون

(1) الضبى وأحمد بن يحيى « : بغية الملتمس فى تاريخ رجال أهل الأندلس طبع مجريط : ١٨٨٤ ص ١٤٥ ، ولم يتحمل الرجل المغربى ان يشترط غير المسلمين هذا الشرط ، ولذلك خرج من المجلس ، الذى قال إنه كان معتادا فى بغداد ، وقد رأى مجلسا آخر مثله ، وكان ذلك من أسباب سوء ظنه بعلم الكلام نفسه ، وانظر ١٤٤ – ١١٤٦ من الكتاب نفسه .

الجدل في الدفاع عنها أو في مجادلة خصومها ، وكان بعض علماء الإسلام ممن لم يطلع على هذه الثقافة الدينية الفلسفية يعجز عن حل الصعوبات التي برع هؤلاء في مواجهة المسلمين بها[1] .

بل إن بعض علماء الكلام ممن لم يتمرس بهذا النوع من الاستدلال والحجاج تمرسا كافيا كان يقع في مثل هذا العجز ، فيلجأ إلى من هو أكثر خبرة ودراية به ، ومن ذلك أن قوما من السمنية أتوا جهم بن صفوان فقالوا له : هل يخرج المعروف عن المشاعر «= الحواس» الخمسة ؟ قال : لا ، قالوا فحدثنا عن معبودك الذي تعبده ، أشيء وجدته في هذه المشاعر؟ قال : لا قالوا فإذا كان المعروف لايخرج عن ذلك و وليس معبودك منها فقد دخل في المجهول .. فسكت جهم ، وكتب إلى واصل ، «ابن عطاء» فكتب إليه واصل : قد كان يجب أن تشترط وجها سادسا وهو الدليل ، فتقول : إن المعروف لا يخرج عن المشاعر الخمسة وعن الدليل ، فلما لم تشترط ذلك شككت وكفرت ، فارجع إليهم الآن ، وقل لهم : هل تفرقون بين الحي والميت ، وبين العاقل والمجنون ، فإنهم يعترفون بذلك ، وإنه يعرف بالدليل لا بغيره» وبهذا تقوم الحجة عليهم[2] .

ويدل ذلك على أن مجادلة علماء الكلام لغير المسلمين قد ألزمتهم باتباع منهج يكون ملائما لتفنيد الأدلة والشبهات التي يوردها هؤلاء على الإسلام

---

(١) انظر بعض الوقائع في هذا الشأن لدى القاضي عبد الجبار بن أحمد : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة : تحقيق فؤاد سيد ، الدرار التونسية للنشر ١٩٨٦ ص ٢٦٦ – ٢٦٩ .

(٢) السابق : ٢٤٠ وتكتمل القصة بأن هؤلاء ذهبوا إلى واصل ، فجادلوه وكلموه ، ثم اجابوه إلى الإسلام والسمنية فرقة من فرق الهند ، يوصفون بأنهم من المعطلة أى الذين لايقولون بإله ، وهم يمثلون قسما رئيسيا من ديانات الهند ، ويشاركهم في الأهمية البراهمية وهم ينقسمون إلى فرق ارجع إلى الفهرست لابن النديم ص ٤٨٤ ، والبدء والتاريخ المنسوب إلى أبي زيد أحمد بن سهل البلخي باريس ١٩٠٣ حـ٤/٩ ، ١٩ ، وتحقيق ما للهند من مقولة في مواضع متعددة .

وعقائده وشرائعه ، وكان هذا المنهج معتمدا فى أسسه على استخدام الدليل العقلى .

وفى هذا يقول التوحيدى «وأما علم الكلام فإنه باب من الاعتبار فى أصول الدين ، يدور النظر فيه على محض العقل فى التحسين والتقبيح ، والاحالة والتصحيح ، والايجاب والتجويز.. والتعديل والتجوير ، والتوحيد والتكفير ، والاعتبار فيه ينقسم بين دقيق ينفرد به العقل ، وبين جليل ، يُفزع إلى كتاب الله تعالى فيه ، ثم التفاوت فى ذلك بين المتحلّين به على مقاديرهم فى البحث والتنقير ، والفكر والتحبير ، والجدل والمناظرة ، والبيان والمناضلة»[1] .

ولقد كان على هؤلاء المتكلمين ان يُمعنوا النظر فى النصوص الشرعية ليستخلصوا منها مايعينهم على تحقيق غايتهم ، مع صياغة مايتوصلون إليه من أفكار أو قضايا أو أدلة بالطريقة التى يمكن بها إحداث التأثير فى مخالفيهم ، وتوصل الكلاميون من قراءتهم «للنصوص» إلى معان لانجدها لدى السابقين عليهم ، لعدم الحاجة إليها ، لأن التوصل إلى مثلها كان يحتاج إلى ظروف مماثلة لهذه الظروف التى نشأت فيها عندهم ، واستخدم المتكلمون لهذه المعانى الجديدة عبارات والفاظا محدثة «لأن الحاجة اشتدت بهم إلى ذلك ، عند حدوث أبواب الخلاف ، وعند اختلاط كثير من الملحدين بأهل الإسلام ،

---

(١) نقلا عن : د/ عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين دار العلم للملايين بيروت ط ١٩٨٣/٣ حـ١/١٣ وقول التوحيدى إن النظر فى علم الكلام يدور على محض العقل لايخلو من مبالغة ، لأن علم الكلام – على اختلاف مدارسه – يقوم على العقل والنقل معا، وانما يقع الاختلاف فى النسبة التى ينالها كل منهما ، وفى تحديد الذى له الأولوية من بينهما ، ولعل بقية النص كانت أكثر دقة ، لأنها تجعل ماهو دقيق راجعا إلى العقل ، وتجعل ماهو جليل راجعا إلى الشرع ، والأمر – إذن – يحتاج إليهما معا ، ولاينفرد به العقل وحده ، ولو كان علم الكلام يقوم على العقل وحده لكان فلسفة مع أنه ليس فلسفة خالصة ، وإن تأثر بها .

ومثل ذلك لايعاب» وقد فعل الفقهاء وأهل الأدب مثله «فكيف يعاب ذلك على المتكلمين ، الذين وصلوا بلطيف النظر إلى معان لطيفة ، احتيج فيها إلى ألفاظ مشاكلة لها»[1] .

• ولم يكتف المجادلون بهذا النظر العقلى فى النصوص الشرعية بل إنهم اتصلوا بثقافة هؤلاء الذين يجادلونهم ليتعرفوا عليها ، وتأملوها تأملا طويلا ليتبينوا طرقهم فى النظر ، ومناهجهم فى الجدل ، وكيفية بنائهم للبراهين والأدلة ، ولم يكن الأمر مجرد دراسة ومعرفة لذات الدراسة والمعرفة ، ولم يكن ترفا عقليا أو رغبة مجردة لادراك مالدى الآخرين ، بل إن طبيعة الصراع الفكرى بينهم وبين خصومهم من جهة ، ثم الغاية المرجوة من وراء هذا الصراع من جهة أخرى كانتا من وراء اتجاه المتكلمين إلى محاولة استكشاف مواطن الضعف فى كلام مخالفيهم ، يستوى فى ذلك مايتعلق بطبيعة المادة المعرفية ، أو مايتصل بمصادرها إذا كانت مستندة إلى الوحى الإلهى ، أو مايرجع إلى الطرق والوسائل المتعلقة بالصياغة إذا كانت فكرا بشريا ، ونظرا عقليا . وكان عليهم أن يبرعوا فى «تحصيل» مالدى الآخرين والنظر فيه بعين «ناقدة» ثم كان عليهم – بعد هذا – أن يتوصلوا إلى « معرفة جديدة » ، تخلو من أوجه الضعف التى يتضمنها فكر مخالفهم ، أو براهينهم ، وذلك لكى يتسنى لهم تحقيق الغاية المنوطة بعلمهم ، وهى نصرة عقائد الدين ، «وتزييف» ماخالفها كما ذكر الفارابى .

وأحدث هذا الاتصال أو الاحتكاك الثقافى آثارا فى علم الكلام . ولم يكن هذا بالأمر الغريب ؛ لأن جدال علماء الكلام لمخالفيهم كان يقتضى الاتفاق على أسس ومعايير يرضاها الطرفان ، ليتم الاحتكام إليها عند المنازعة، أو ليتم الحكم بمقتضاها لهذا الطرف أو ذاك بالغلبة أو الهزيمة ، وليمكن اللجوء

---

(1) فضل الاعتزال : ١٨٤ ، ١٨٥ .

إليها ، إذا خالفها أحد الفريقين ، وليس بمستغرب - عندئذ - أن يسرى التأثر من طرف إلى آخر ، عبر هذه القاعدة المشتركة ، التى يتم التراضى عليها ، وقد يقع ذلك بطريقة واعية مقصودة ، إذا رأى أحدا الطرفين لدى الآخر مايمكن اقتباسه ، والانتفاع به ، ولو فى مجادلة خصم آخر ذى دين أو مذهب مخالف، وقد يقع التأثر بطريقة غير مقصودة ، حين يجد أحد الطرفين نفسه يردد مالدى خصمه من أفكار أو مصطلحات ، إذا داوم النظر والتأمل فيها ، وفى مثل هذا يقول نيبرج «من نازل عدوا عظيما فى معركة ، فهو مربوط به ، مقيد بشروط القتال ، وتقلب أحواله ، ويلزمه أن يلاحق عدوه فى حركاته وسكناته .. وربما تؤثر فيه روح العدو وحيله ، كذلك فى معركة الأفكار . وفى الجملة ، فللعدو تأثير فى تكوين الأفكار ، ليس بأقل من تأثير الحليف فيه..»[1].

ومن هنا بدأت مصطلحات الفلسفة تظهر فى كلامهم ، وتم ذلك أولا على يد المعتزلة التى طالعت «كتب الفلاسفة ، حين فُسرت أيام المأمون ، فخلطت مناهجها بمناهج الكلام ، وأفردتها فنا من فنون العلم ، وسمتها باسم الكلام»[2] وظهر ذلك واضحا فى ثقافة شيوخ المعتزلة الكبار كأبى الهذيل العلاف ، وابراهيم النظام الذى التقى ببعض متكلمى الشيعة «وناظرهم فى دقيق الكلام ، ونظر كتب الفلسفة ، فلما عاد إلى البصرة ظن أنه أورد من لطيف الكلام مالم يسبق إليه . قال فناظرت أبا الهذيل فى ذلك ، فخيل إلى أنه لم يكن متشاغلا قط إلا به ، لتصرّفه فى ذلك»[3] .

ثم انتقل هذا التأثر إلى كتب الأشاعرة ، وكان أشد ظهورا عند

(١) نقلا عن : الشيخ محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية فى السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية ، دار الفكر العربى دون تاريخ ص ١٣٤ .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل ٣٢/١ .

(٣) فضل الاعتزال ..ص ٢٥٤ .

متأخريهم ، الذين توغلوا فى مخالطة كتب الفلسفة ، كما يقول ابن خلدون ، وازداد الأمر حتى «التبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة ، بحيث لايتميز أحد الفنّين من الآخر ، ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم ، كما فعله البيضاوى فى الطوالع ، ومن جاء بعده من علماء العجم فى جميع تآليفهم»(١) وهكذا وجدنا الكلاميين يتحدثون عن «الهيولي» والجوهر والعرض ، والكمون والطفرة والحركة والخلاء والملاء ، والدور والتسلسل ، والتناهى ، والأزل والأبد ، والعلة ونحو ذلك من المصطلحات التى يستعملها الفلاسفة(٢) بل وجدنا الكلاميين يستمدون من الفلسفة أدلة يستخدمونها فى البرهنة على أصول العقيدة الإسلامية ذاتها كالإيمان بوجود الله تعالى ، الذى استدلوا له بعدد من الأدلة كدليل الجوهر الفرد ، ودليل التناهى ، وهما يظهران عند كثير من المتكلمين(٣) .

وليس علم الكلام – إذن – بعيدا عن الفلسفة ، بل إنه قريب منها متأثر بها ، ولعل هذا كان وراء الدعوة إلى جعله فرعا من فروع الفلسفة ، لما فيه من نظر عقلى ، وتأمل فكرى ، ثم لما فيه من آثار مقتبسة من الفلسفة(٤) .

---

(١) المقدمة : ٤٣٠ .

(٢) انظر نموذجا لذلك فى الجزء الثانى من مقالات الإسلاميين ، وديوان الأصول ، الذى رجح الدكتور أبو ريدة نسبته إلى أبى رشيد النيسابورى وبعض هذه المصطلحات يرد فى ثنايا موضوعات علم الكلام أو فى مقدمات العلم التى هى أشبه بنظرية المعرفة لدى الكلاميين .

(٣) انظر د/ محمود قاسم : مقدمة مناهج الأدلة الانجلو المصرية ط ١٩٦٩/٣ ود/ حسن الشافعى : لمحات من الفكر الكلامى ، دار الثقافة العربية ط ١٩٩٣/١ فى مواضع متفرقة منها: ٧، ٨، ٢٣٩ - ٢٥٢ .

(٤) لكن ينبغى الانتباه إلى وجود فروق بينهما – على الرغم من هذه الصلة البادية بينهما ، فالغاية فيهما ليست واحدة ، واختلاف الغاية يُلقى بظلاله على طريقة العرْض والتناول فى كل منهما ، ويضرب ابن خلدون لذلك مثالا موضحا ، يتعلق بدراسة الجسم الطبيعى ، الذى يدرسه كل منهما ، ولكنْ من زاوية مختلفة ، فالفيلسوف يدرسه من حيث يتحرك ويسكن ، والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل، وهكذا. انظر المقدمة ص ٤٣٠، =

**ثانيا : علم التصوف :**

يذكر ابن خلدون أن أصل طريقة الصوفية ترجع إلى ماكان عليه الصحابة والتابعون ومَن بعدهم من العكوف على العبادة ، والانقطاع إلى الله تعالى ، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه عامة الناس من لذة ومال وجاه ، والانفراد عن الخلق للعبادة فى الخلوة ، وكان ذلك – فى رأيه – شائعا لدى الصحابة والسلف .

ولما أقبل الناس على الدنيا بعد اتساع الدولة ، وكثرة الموارد والاتصال بالأمم الأخرى التى كانت تميل إلى الترف فى الحياة ، والسرف فى الإنفاق ، والتفنن فى اللذات والشهوات – لمَّا حدث ذلك ومايماثله من أسباب ، انفرد الصوفية عن سواهم من الطوائف الأخرى التى انشغلت بالنعيم واستغرقت فيه، بأسم الصوفية والمتصوفة ، إعلاناً لاستمرارهم فى الإقبال على العبادة ، ورغبة منهم فى الاستمساك بالزهد والتقشف الذى كان عليه السابقون ، وبدأ هذا التميز يظهر فى القرن الثانى ومابعده كما يقول ابن خلدون[1] .

ويمكن القول بأنه بدأ فى أول الأمر بسيطا فرديا ، يعنى بمجاهدة النفس ،

---

= وكان هذا من أسباب مانلاحظه من نقد كل فريق منهما للآخر ، ومن أمثلته نقد الجوينى فى الإرشاد ، والشهرستانى فى نهاية الاقدام لنظرية الفيض التى قال بها الفارابى وابن سينا، ونقد ابن رشد للمتكلمين ، فى مواطن عديدة من أهمها ما ذكر فى مناهج الأدلة فى عقائد الملة .

(١) انظر : المقدمة : ٤٣٩ ، ويمكن لمن أراد التوسع فى أسباب نشأة التصوف ، وعوامل ظهوره أن يرجع إلى : الحياة الروحية فى الإسلام للدكتور محمد مصطفى حلمى ، والتصوف : الثورة الروحية فى الإسلام ، د/ أبو العلا عفيفى ، تاريخ التصوف الإسلامى حتى نهاية القرن الثانى الهجرى د/ عبد الرحمن بدوى ، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام الجزء الثالث للدكتور على النشار ، مدخل إلى التصوف الإسلامى ، د/ أبو الوفا التفتازانى، التصوف تجربة وطريقا ومذهبا ، للدكتور / محمد كمال جعفر ، إلى مراجع أخرى كثيرة .

ومقاومة الشهوات ، مهتما بالجوانب الأخلاقية العملية التى تؤدى إلى تخلص النفس من آفاتها كالعُجْب والكبر والرياء والغرور والحسد ، كما تؤدى إلى أن تكتسب النفس مايتلاءم مع الطاعة والعبادة لله من الأخلاق ، كالزهد والورع، والتوكل والذكر ، والصبر والشكر ، ونحو ذلك من الأخلاق ، جامعًا فى هذا كله بين التخلى والتحلى ، تمهيدا لوقوع التجلى كما يقول الصوفية .

أ- ولم يقف التصوف عند هذه الجهود الفردية ، بل اكتسب بمرور الوقت، وتعدد المؤثرات ميلا إلى التعمق والتنظيم ؛ فظهر الشيوخ الكبار[1] الذين ينتسب إليهم المريدون والسالكون ، واتجه هؤلاء الشيوخ إلى التعبير عن تجاربهم الروحية ، وبدأت المدارس والمناهج تتكامل وتتميز ، وتصبح أكثر نضجاً وعمقاً . وأدى ذلك كله إلى أن يظهر للصوفية منهج فى المعرفة متميز - فى جملته - عن مناهج الفلاسفة وعلماء الكلام والفقهاء ، وأخذوا يتحدثون فيه عن وسائل هذه المعرفة وشروطها ومقدماتها ، وطبيعتها ، وعلاقتها بغيرها من مناهج المعرفة الأخرى ، وكانوا كما يقول الغزالى أكثر ميلا إلى المعرفة الإلهامية الفيضية الذوقية ، ولم تكن طريقتهم إليها قراءة الكتب، ولا تحصيل العلوم ، بل كانت طريقتهم إليها تطهير القلب ، وتهذيب النفس ، وضبط الجوارح ، والاستغراق فى الذكر والفكر ، والبعد عن الشواغل التى تصرف الإنسان عن التركيز الذهنى ، والحضور النفسى بين يدى الله ،

(١) وبدأ ظهور هؤلاء فى القرن الثالث ومابعده ، وقد ظهر فى هذا القرن مايمكن اعتباره نواة لما ظهر فى القرن السادس الهجرى من طرق صوفية كبرى ، ويحدثنا الهجويرى عن عدد من هذه الطرق ، التى ظهرت فى القرن السادس ومنها : المحاسبية نسبة إلى الحارث المحاسبى ، والطيفورية نسبة إلى أبى يزيد البسطامى ، والجنيدية ، نسبة إلى الجنيد بن محمد الذى يلقب بسيد الطائفة والسهلية نسبة إلى سهل بن عبد الله التسترى ، والحكيمية نسبة إلى الحكيم الترمذى الخ انظر له : كشف المحجوب ، تحقيق د/ اسعاد عبد الهادى قنديل ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ط١/١٩٧٤ حـ١/ ٣٤٣ وانظر تعريفا أوفى بهم فى الجزء الثانى من الكتاب .

وعندما يقومون بذلك كله ، ويداومون عليه حتى يكون شيئا معتادا لهم ، يَصلون – بفضل من الله – إلى أن يكونوا أهلا لما يلقّى فى قلوبهم من نفحات وإشراقات من العلم الذوقى اللدنى ، الذى يكون فى ابتدائه ، كما يقول الغزالى خاطفا كالبرق ، ثم قد يعود بعد ذلك على هذا النحو من السرعة وقد يثبت ، فيكون التلقى من الله على قدر فضله وعطائه(1) .

ب- وقد قام بعض الكبار من الصوفية بتدوين هذه المنح والمنن الإلهية ، وكتبوا أو كتب تلاميذهم مايرد على قلوبهم من الواردات والمعارف الإلهامية، وكتب بعضهم موضحا شارحا ، معرِّفا بالطريق وشروط السلوك من الخلوة والصمت والسهر والجوع ونحوها ، كما كتبوا عن عقباته الصارفه عنه كالهوى والشيطان والصحبة الفاسدة ، وتصوروا الطريق إلى الله على أنه ارتقاء وصعود ، ومن ثم كتبوا عن « مدارجه » التى يصعد السالكون فيها ، كما تصوروا الطريق على أنه سفر القلب إلى الله ، ولذلك تحدثوا عن منازله ، ومراحله كما كتبوا فى معالجة نفوس السالكين لطريق الحق من الأمراض والأدواء ، ورسموا فى ذلك كله مناهج تربوية ونفسية وأخلاقية ، ويمثل هذا كله مجالا من مجالات الحركة الفكرية فى التصوف ، يوضع إلى جانب ماكتبوه عن نظرية المعرفة كما سبق القول .

جـ – وتجدر الإشارة إلى أن الصوفية – فيما كتبوه عن الطريق الصوفى أو الإخلاق التى قد تأتى عندهم أحيانا تحت اسم المقامات – لم يهتموا بالجوانب السلوكية فقط ، بل إنهم تناولوا فى أثناء حديثهم عن هذه الجوانب العملية مسائل نظرية اختلفت فيها وجهات نظرهم أحيانا ، واضطر كل واحد منهم إلى تأييد رأيه بالأدلة ، كما قام هؤلاء بمناقشة من لايوافقونهم الرأى ، وتعرضوا لأدلتهم بالمناقشة والتفنيد على نحو يضيف نشاطا آخر إلى تلك

(1) انظر مثلا : احياء علوم الدين ، طبع الحلبى حـ٣/ ٢٥ ، ٢٦ .

الحركة الفكرية فى التصوف .

ومن أمثلة هذه المسائل التى اختلفوا حولها :

– إذا تاب العاصى من ذنبه فهل الأفضل له أن يظل متذكرا لمعصيته وتقصيره ، أو أن الأولى أن يحاول نسيان ذنبه؟[1] .

– هل يُشترط لقبول التوبة أن تكون شاملة لكل المعاصى ، أو أن من الممكن قبولها إذا كانت من بعض المعاصى ، دون بعض ؟

– إذا تاب من ذنب ثم عاد إليه فهل تعد توبته الأولى مقبولة أولا ؟ .

– هل يتعارض الزهد مع التملك؟ وهل يقتضى الزهد التجرد المطلق من كل ملكية أو أن من الممكن أن يكون المرء زاهدا إذا كان لديه مايملكه ، بشرط قيامه بحق الله فيه ؟

– أيهما أفضل عند الله تعالى : الفقر أم الغنى ؟

---

(١) قال بعضهم إن عليه أن يظل ذاكرا لذنبه ، حتى لايأخذه كبر أو عجب أو تكاسل ، بل يظل طالبا للمزيد من الطاعة ، حتى يكفر عن سيآته ، وبهذا يكون التذكر عاملا من عوامل يقظته وموالاة طاعته ، وقال الفريق الثانى إن عليه أن ينسى ذنبه أو يتناساه ، لأن ذكر الجفاء فى وقت الصفاء جفاء ، ولأن تذكر الذنب قد يغرى النفس بالعودة إليه ، والتلذذ به ، وذلك يفقدها العزم على مواصلة الطاعة ، ثم إن موالاة التذكر للذنب قد توقع النفس فى اليأس والقنوط ، لاسيما إذا كان من الكبائر ، ولهذا يكون التذكر مثبطا لادافعا أو منشطا ، وهكذا تختلف الآراء والاجتهادات ، ويمكن الرجوع فى هذه المسألة ، وما يتلوها من المسائل إلى الكتب الكبرى فى التصوف ومنها اللمع لأبى نصر السراج الطوسى ، وقوت القلوب لأبى طالب المكى ، والتعرف لمذهب أهل التصوف لأبى بكر الكلاباذى والرسالة القشيرية لأبى القاسم القشيرى واحياء علوم الدين للغزالى ، وعوارف المعارف للسهروردى، إلى مصادر كثيرة ، كما يمكن الرجوع إلى كتب التاريخ والتراجم التى عنيت بالترجمة للصوفية ، وذكر أقوالهم وأحوالهم .

– هل يتعارض التوكل مع الأخذ بالأسباب ، وهل يتعارض مع التداوى عند المرض ، وهل يقتضى الانقطاع عن طلب الرزق بدعوى التوكل ؟

– هل يقتضى الرضا بقضاء الله وقدره أن يرضى المريدُ بما يقع على يد العباد من المظالم والجور أولا يقتضى ذلك ، بل يقتضى التفرقة بين مايقع من القضاء الإلهى المباشر على الإنسان كالمرض والموت ونحوهما ، وبين مايقع على يد العباد كالظلم والاستكبار ونحو ذلك ؟

– هل محبة الله تعالى تتعارض مع محبة سواه كالأهل والولد والطيبات، أو أنها لاتتعارض إذا تناولها الإنسان بشروطها الشرعية ؟ .. الخ الخ .

د – ويمكن أن نضيف إلى ماسبق كله أن بعض الصوفية قد تأثروا فى حديثهم عن تجاربهم الروحية ببعض النظريات الفلسفية التى انتقلت – بالترجمة أو بالاتصال المباشر – إلى المجتمع الإسلامى ، وتأثر بها بعض الصوفية ، وادخلوها فيما قاموا به من صياغات نظرية فكرية لمذاهبهم[1] وتجاربهم . ومن أمثال هذه النظريات نظرية «الفيض» التى نجدها لدى الفارابى وابن سينا وأمثالهما ، ونظرية وحدة الوجود التى ترجع أصولها إلى الفكر الهندى أو فلسفة أفلوطين ، وهى نظرية ظهرت بدرجات متفاوتة لدى تيار من تيارات التصوف أو مدرسة من مدارسه . ومن ابرز القائلين بها ابن عربى وابن سبعين ، وعفيف الدين التلمسانى وغيرهم . ونظرية النور المحمدى التى ظهرت لدى الشيعة بتأثيرات فارسية ، ثم ظهرت لدى بعض الصوفية بمستويات مختلفة ، ومن هؤلاء سهل التسترى ، فى تفسيره،والحلاج فى كتابه الطواسين ، وابن عربى فى كثير من كتبه ورسائله ، لاسيما فى

---

(١) كما يظهر لدى الحلاج وابن عربى ، وابن سبعين وأمثالهم ، وقد أشرنا من قبل إلى عناية بعض الصوفية بالفلسفة ، ومن هؤلاء ابن سبعين الذى كان حجة فى الفلسفة فى عصره ، حتى إنه هو الذى رد على فردريك الثانى مسائله الفلسفية ، التى سميت المسائل الصقلية .

الفتوحات المكية . ثم هى شائعة فى كثير من الأشعار الصوفية ، بل إن التعبير عنها كان يعلَن من فوق المآذن فى بعض الأحيان ، وليست هذه الأمثلة إلا نماذج لماظهر فى التصوف من آثار فلسفية ، لم ير الصوفية بأسا فى الاستعانة بها فى صياغة أفكارهم وتجاربهم الروحية ، لأن الورد أينما ينبت فهو ورد كما يقول جلال الدين الرومى ، ولأن قيمة الجوهرة كامنة فى الجوهرة ذاتها ، وليست العبرة بالوعاء الذى وضعت فيه[1] ويعبر ابن عربى عن هذا الموقف بقوله إنه لايصح إنكار فكرة من الأفكار أو رأى من الآراء لمجرد أن قائله فيلسوف ؛ لأن هذا «قولُ من لاتحصيل له ، إذ الفيلسوف ليس كل علمه باطلا، فعسى تكون تلك المسألة مماعنده من الحق» ومعنى ذلك أن يُنظر فى الرأى ذاته لمعرفة صوابه أو خطئه دون نظر إلى قائله ، وهو معيار صائب يرتضيه العقل ، وأما القول بأن «الفيلسوف لادين له ، فلايدل كونه لا دين له على أن كل ماعنده باطل ، وهذا مدرَك بأول العقل عند كل عاقل»[2] وهذا قريب مما قاله الكندى الفيلسوف فى دعوته إلى قراءة الفلسفة والإفادة منها، وفى ذلك يقول: «وينبغى لنا ألا نستحِيَ من استحسان الحق ، واقتناء الحق من اين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا، والأمم المباينة لنا، فإنه لا شىء أوْلى بطالب الحق من الحق ، وليس ينبغى بخْس الحق، ولاتصغير بقائله، ولابالآتى به...»[3] .

ونستخلص من هذا أنه على الرغم من الاختلاف المنهجى بين الفلسفة بوصفها نظرا عقليا ، وبين التصوف الذى هو تجربة روحية ذوقية قلبية ، لم توجد قطيعة بينهما ، فاتصل بعض الصوفية بالفلسفة ، واقتبسوا بعض

---

(١) انظر : د/ قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الإسلام ، ترجمه عن الفارسية الاستاذ صادق نشأت ، النهضة المصرية ١٩٧٠ ص٣٥٥ .

(٢) الفتوحات المكية ، دار صادر – بيروت ٣٢/١ .

(٣) رسائل الكندى الفلسفية ١ /١٠٣ .

أفكارها ونظرياتها ، وأدخلوا هذا الذى اقتبسوه فى بنائهم المذهبى لأفكارهم، وإن اكتسبت - عندئذ - مسحة صوفية قد تخفى أصولها الفلسفية البعيدة .

هـ- على أن هذه العلاقة بين التصوف والفلسفة لم تكن علاقة من طرف واحد ، يمر التأثير خلالها من الفلسفة إلى التصوف ، بل إنها كانت علاقة ذات طرفين ، يمر التأثير خلالها - أيضا - من التصوف إلى الفلسفة ، وقد استطاع التصوف - منذ فترة مبكرة - ان يجد طريقه إلى الفلسفة ، حتى ليقول أحد كبار الدارسين «وإذا تتبعنا المذاهب الفلسفية - عل اختلافها - وجدنا أنه لم يخْلُ واحد منها من نزعة صوفية ، وها هو ذا أرسطو ، الذى كان واقعيا فى بحثه وطريقته ، ورجلَ مشاهدة وتجربة فى ملاحظاته واستنباطاته ، قد انتهى به الأمر إلى إلى أن بنى دراسته النفسية على شىء من الفيض والالهام .. وهناك فلسفات قامت بأسرها على المناجاة الروحية ، والاتصال بالله»[1] وظهر هذا لدى الفارابى الذى يُعَد التصوف قطعة من صميم مذهبه الفلسفى[2] ثم ظهر بصورة أكبر لدى ابن سينا ، وخاصة فى حديثه عن الزاهد والعابد والعارف ، وفى حديثه عن مقامات العارفين ، وفيمايمكن أن يقع لهم من خوارق العادات ، والمعارف العليا[3] ونحن نجد ذلك لدى السروردى

---

(١) د/ ابراهيم مدكور منهج وتطبيقة ٣٢/١ ، وانظر ٣٣ .

(٢) السابق ١/ ٣٥ وانظر مابعدها .

(٣) انظر له : الاشارات والتنبيهات ، تحقيق د/ سليمان دنيا ، دار المعارف ط٢/١٩٦٨ ، ٤٧/٤ ومابعدها ، أى النمط التاسع والعاشر ويشكك بعض الدارسين فى طبيعة تصوف ابن سينا ، ويرون أنه ليس أثراً لتجربة روحية ، بل هو مجرد استكمال جزء من أجزاء فلسفته ، وأنه سجل فيه ماسمعه من الصوفية دون أن يكون واحداً منهم ، ويمكن الرجوع هنا إلى د/ عبد الحليم محمود : التصوف عند ابن سينا ، قراءات فى الفلسفة د/ على النشار، د/ محمد على أبو ريان الدار القومية للطباعة ، والنشر ط١/ ١٩٦٧ ص ٥٢٩ ومابعدها ، د/ محمد عاطف العراقى ثورة العقل فى الفلسفة دار المعارف ط٢/ ١٩٧٥ ص ١٦٥ ومابعدها .

المقتول ، ولدى ابن طفيل فى قصته الفلسفية : حى بن يقظان حيث نجده يستخدم مصطلحات صوفية كالفناء والبقاء والصحو والسكر ، والتفرقة والجمع ، ويلجأ إلى الرمز والإلغاز لأن المقامات التى يتحدث عنها غير مألوفة ولامعهودة ، والمعارف مماتضيق عنه العبارة .

وهكذا كانت العلاقة بين التصوف والفلسفة علاقة تقارب واتصال ، لاعلاقة قطيعة وانفصال ، ولعل هذا كان ملحوظا لدى القائلين بجعل التصوف ضمن حقل الفلسفة .

**ثالثا : علم أصول الفقه :**

يقول ابن خلدون فى تعريف الفقه «إنه معرفة أحكام الله تعالى فى أفعال المكلفين بالوجوب والحظر(= التحريم) والندب (= الاستحباب) والكراهة والإباحة وهذه الأحكام «متلقاة من الكتاب والسنة ، ومانصبه (=حدده وأقامه) الشارع لمعرفتها من الأدلة» (١٠٤١/١) .

ووظيفة الفقهاء هى البحث عن الأحكام التى حددها الشرع لمايقوم به المكلفون الذين تجتمع فيهم شروط التكليف ، من أفعال ، وهذه الأفعال لابد أن توصف بوصف شرعى ، فهى إما حلال ، وإما حرام ، وإما مستحبة وإما مكروهة وإما مباحة .

ولايتوصل الفقهاء إلى تحديد الحكم الشرعى عن طريق الهوى ، بل لابد من بذل أقصى الجهد للتوصل إلى الحكم الشرعى المناسب للحادثة التى يبحث الفقيه عن حكمها ، ولذلك يسمى الفقهاء عملهم «الاجتهاد» والاجتهاد ليس متاحا لكل أحد ، لأنه يحتاج إلى شروط كثيرة لابد من تحققها أولا ، ليكون لصاحبها الحق فى الاجتهاد ، ومن هذه الشروط التى تحدث عنها الإمام الشافعى رضى الله عنه :

١- معرفة اللغة العربية معرفة جيدة ليكون أهلا لفهم نصوص القرآن والسنة ، والاستنباط منهما .

٢- العلم بعلوم القرآن والسنة وهى علوم كثيرة متعددة .

٣- العلم باجتهادات العلماء السابقين وخاصة ما يتعلق منها بالمسألة التى يبحث عن حكمها .

٤- العلم بالقياس الذى هو أصل من أصول استنباط الأحكام عند جمهور الفقهاء ، على أن يعرف شروطه وكيفية إجرائه ، وشروط العلة ، وهى المعنى الذى يرتبط به الحكم ، فيوجد بوجوده ، وينتفى بنفيه .

٥- أن يكون ذا خبرة بموضوع الفتوى والاجتهاد حتى يكون أهلا للبحث عن حكمها ، وإلا وجب عليه أن يلجأ إلى أهل التخصص والخبرة بالمسألة[1] ومن أهم الشروط التى يلزم أن يتصف بها الفقيه « المجتهد » المعرفة بعلم أصول الفقه وهو العلم الذى يقوم بوظائف مهمة من أهمها :

أ- تحديد أصول الأدلة الشرعية ، وهى - عند الجمهور من الفقهاء - الكتاب الكريم ، والسنة النبوية ، والإجماع والقياس ، ثم يحدد علاقة هذه الأصول بعضها ببعض ، من حيث التقديم والتأخير ، والمجال الذى يستخدم فيه كل منها حيث يختلف ذلك باختلاف المدارس الفقهية فى كثير من الأحيان .

ب- وضع وبيان المنهج الذى يطبقه عالم الأصول فى تحديد معانى ودلالات الألفاظ فى النصوص الشرعية التى هى أصول لما سواها من الأدلة الأخرى .

ويهتم الأصوليون فى هذا القسم بدراسة هذه النصوص من ناحية دلالتها على المعانى ، فقد تكون نصوصا لا تحتمل إلا معنى واحدا لا يتطرق إليه

---

(١) الإمام الشافعى : الأم ، طبعة الشعب ، ٧/٧٤ .

احتمال ، وقد تكون محتملة لأكثر من معنى ، وقد تكون محكَمة أو متشابهة، وقد تكون مطلقة أو مقيدة ، خاصة أو عامة ، مجملة أو مبينة ، وقد تكون الدلالة بصريح العبارة ، أو بالإشارة ، ولوازم المعانى إلى غير ذلك من المباحث اللغوية الدقيقة التى تعد من أبدع ما أنتجته عقول الأصوليين .

ويبذل الأصوليون جهدا خاصا لدراسة الصيغ التى يقع التكليف الشرعى عن طريقها ، أمرا أو نهيا ، إيجابا أو تحريما ، وتقع العناية بصيغتى : الأمر والنهى على وجه الخصوص ، حيث يقومون باستقراء كل ما يدل على كلٍّ منهما في القرآن والسنة ، ثم يتناولون كل ما يمكن أن يعين على تحديد مدلولهما وبيان المراد من كل منهما .

ولعل مما يلقى ضوءا يسيرا على هذه الجهود أن نشير إلى بعض رءوس المسائل التى درسوها حول صيغة الأمر ومنها ما يأتى :

• هل تتم الدلالة على الأمر بصيغة الأمر وحدها أو بصيغ أخرى أيضا ؟

• هل يقتضى الأمر تكرار الامتثال والتنفيذ ، أو يكون مطلوبا لمرة واحدة فقط ؟

• هل يتم التنفيذ على الفور أو يمكن وقوعه على التراخى ؟

• هل الأمر بالشىء نهى عن ضده ، أو يقتضى ذلك نهيا خاصا ؟

• هل المندوب إليه مأمور به أوْ لا ؟ وهل الأمر يقع على درجة واحدة أو إنه ذو درجات متعددة ؟

• هل يكون الأمر بالقول أو يكون بالفعل أيضا ؟

• هل الأمر محدد بوقت أو هو مطلق ؟

• هل يدخل من أصدر الأمر فى مجال الأمر الذى أصدره أوْ لا ؟

• هل يجب على الجماعة كلهم أو يجب على بعضهم دون بعض ؟

• هل يدخل العبيد فى خطاب الأحرار أو لا ؟

• هل تدخل النساء فى خطاب الذكور أو لا ؟

• إذا جاء الأمر بعد حظر وتحريم فهل يكون للوجوب أو الإباحة ؟

• إذا أمر الرسول شخصا بأمر، فهل يكون له وحده أو يكون للجميع[1]؟

جـ- ولعل هذه القائمة من الأسئلة المتعلقة بصيغة الأمر تلقى ضوءاً على هذه الجهود الجبارة ، التى بذلها الأصوليون فى دراسة النصوص الشرعية ، تمهيدا لاستنباط الحكم منها ، وهى تمثل جزءا من منهج متكامل برع الأصوليون - على اختلاف مدراسهم - فى وضع عناصره ، وتحديد مقوماته ومكوناته ومن هذه العناصر ما يأتى :

١- البحث عن النص الشرعى ، أو النصوص المتعلقة بالمسألة أو الواقعة التى يُراد معرفة الحكم الشرعى فيها ، و،يقتضى هذا مراجعةً مستوعبة لكتب السنة النبوية التى تمثل المصدر الثانى للتشريع ، بعد القرآن الكريم ، ولها - بهذه الصفة - أن يكون فيها من التشريع ما لم يرد فى القرآن نفسه ، لأن الرسول صل يالله عليه وسلم لايشرِّع من عند نفسه ، بل بإذن ربه ﴿ وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يُوحَى ﴾ ( النجم : ٣ ، ٤ ) .

٢- إذا كانت النصوص مأخوذة من السنة فلابد من التأكد من نسبتها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، تبعًا للمعايير الدقيقة التى وضعها علماء مصطلح الحديث ، وهى معايير تتعلق بالسند والمتن جميعا .

---

(١) أشرنا إلى ذلك بطريقة أكثر تفصيلا فى بحث سابق بعنوان : المنهج فى علم أصول الفقه ، دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٩٠ ص٤٤ ومابعدها .

٣- ترتيب النصوص الشرعية من حيث وثاقتها ودلالتها ودرجتها ، فالحديث المتواتر يقدم على حديث الآحاد ، ويقدم القياس المنصوص فيه على علة الحكم على القياس الذى يجتهد العلماء فى تحديد علته وهكذا .

٤- ترتيب النصوص من حيث التاريخ ، فقد يكون من بينها ما جاء ناسخا لما تضمنته نصوص أخرى ولابد من بذل الجهد لمعرفة الناسخ من المنسوخ فيها وقد يكون فى بعضها ما يدل على ذلك ، فيكون الاستنباط من المتأخر منها .

٥- الدراسة اللغوية لدلالات الألفاظ الواردة فى النصوص الشرعية ، بُغْية الوصول إلى أقصى قدر مستطاع من التحديد لها .

٦- هل يوجد فى المسألة نصوص فقط أو نصوص واجماع ؟

٧- إذا لاحظ عالم الأصول وجود تعارض بين مدلولات ومعانى النصوص الشرعية ، فإن عليه أن يلجأ إلى التوفيق بينها إذا كان ذلك ممكنا ، بأن يبحث فيها عن العام والخاص ، والمطلق والمقيد ، وهكذا ، فإذا لم يتيسر ذلك فإن عليه أن يتجه إلى الترجيح بينها ، مستندا فى ذلك إلى معايير موضوعية خالصة ، وعندئذ يمكن له أن يقدم حديثا على حديث ، لأن الرواة أكثر عددا ، أو أكثر ضبطا للرواية ، أو لأنه أكثر موافقة للقرآن أو عموم الأحكام ، أو لأنه أقرب إلى تحقيق المصالح التى جاءت الشريعة الإسلامية لتحقيقها وهكذا .

٨- إذا لم يوجد نص فى المسألة التى يُراد معرفة الحكم الشرعى فيها فهل توجد نصوص فى مسألة مشابهة ؟ فإن وجد مثل هذا النص فإن على المجتهد أن يجتهد فى تحديد العلة التى يمكن أن تكون سببا للحكم الشرعى المنصوص عليه فيها ، وعندئذ يبحث ليرى هل هى موجودة فى المسألة التى يبحث عن حكمها ، فإن كان الأمر كذلك قام بعملية «قياس» يُلحِق فيه هذه المسألة التى

يسميها الأصوليون «فرعا» بالمسألة المنصوص على حكمها ، وهى التى تسمى «أصلا» ويعطى الفرع حكم الأصل لاتفاقهما فى العلة المشتركة . ولهذا شروط دقيقة أحكم الأصوليون وضعها وتعد دراساتهم فيها من أكثر جهودهم أصالة وتوفيقا ، وقد كان لبحوثهم عن العلة وشروطها ومسالكها وقوادحها أبلغ الأثر فى هذه النزعة التجريبية ، التى أثمرت ثمرتها فى تحديد أصول المنهج التجريبى عند المسلمين ، ثم فى الإعلاء من قيمة هذا المنهج واستخدامه بصفة عامة(1) .

٩- إذا لم يوجد فى المسألة ذاتها نص ، ولم يوجد - كذلك - نص فى مسألة مشابهة ، ولكن وُجدت نصوص عامة تتعلق بمصلحة من المصالح التى تعمل الشريعة على حفظها وصيانتها ، وكانت المسألة الفقهية مما يمكن إدراجها تحتها فإن الفقيه يقوم بتطبيق هذه النصوص عليها إذا كان ممن يجعل "المصلحة المرسَلة" أصلا من جملة الأصول التى يرجع فى اجتهاده إليها وهكذا .

د- ولم يكتف الفقهاء والأصوليون بوضع هذه القواعد المنهجية المحكمة ، بل إنهم وضعوا - كذلك - قواعد لضبط ماكان يقع بينهم من جدال ومناظرات تتعلق بأصول مذاهبهم ، أو بما ينتهون إليه من آراء ، بحسب مدارسهم أو مذاهبهم الفقهية التى ينتمون إليها ، وقد كانت المناظرات تقع بين هؤلاء الفقهاء من ذوى المذاهب المختلفة ، وكل منهم يبتغى تصحيح مذهبه ، وبيان مزاياه على المذاهب الأخرى ، وكان ينبغى أن تكون هناك قواعد متفق عليها بين هؤلاء المتناظرين ، حتى يتحاكموا إليها ، ويلتزموا بها ، ويمكن بها معرفة الصواب أو الخطأ ، والاعتدال أو الشطط ، ويعبّر ابن خلدون عن ذلك بقوله «فاحتاج الأئمة إلى أن يضعوا آدابا وأحكاما يقف المتناظران عند حدودها فى الرد والقبول ، وكيف يكون حال المستدل والمجيب ، وحيث

(1) انظر : النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ٩٠ ومابعدها إلى ١٠٦ ، ٢٦٠ ومابعدها ، د/ جلال موسى : منهج البحث العلمى عند العرب ٧٥ ، ٢٧٦ .

يسوغ له أن يكون مستدلا وكيف يكون مخصوما منقطعا ، ومحل اعتراضه أو معارضته واين يجب عليه السكوت ، ولخصمه الكلام والاستدلال»[1] .

ويستطيع المجادل أو المشارك فى المناظرة إذا طبق هذه الآداب والقواعد أن ينصر رأيا من الآراء أو يهدمه ، كما يستطيع أن يكتشف أوجه الضعف ومواطن القصور فى رأى من يناظره أو يجادله ، بل يمكن له أن يكتشف الحيل التى قد يلجأ إليها خصمه للظفر عليه ، دون حق أو صواب فى الرأى .

وتتضمن هذه القواعد آدابا أخلاقية دينية ، وآدابا تتعلق بالمناظِر نفسه ، وآدابا تتعلق بالخصم الذى يناظره ، وآدابا تتعلق بمجلس المناظرة والحاضرين فيه[2] ويدل التأمل فى هذه القواعد على دقة فى النظر وجودة فى التصور ، وقد كان بعض الذين ألفوا فى هذا الجانب على وعى بأن هذه القواعد والآداب لاتستخدَم فى الفقه أو الأصول فحسب ، بل إنها صالحة لاستخدامها فى كافة صور الاستدلال ، أى أنهم انتقلوا من منهج جزئى يصلح للاستخدام فى علم بعينه ، إلى منهج عام يصلح للتطبيق فى كل أنواع المناظرات والجدل ، ويصف ابن خلدون طريقة هؤلاء بأنها «عامة فى كل دليل ، يستدَلّ به من أى علم كان»[3] .

وهكذا أقام الأصوليون دعائم هذا العلم المنهجى الدقيق ، وبذلوا فى ذلك جهودا مضنية تكشف عن جانب من جوانب الأصالة فى الثقافة العربية الإسلامية .

---

(1) مقدمة ابن خلدون :٤٢٢ .

(2) يمكن الرجوع هنا إلى : إلى أبى المعالى الجوينى : الكافية فى الجدل ، تحقيق د/ فوقية حسين ، مطبعة عيسى البابى الحلبى ط/١٩٧٩ ، فى مواطن عديدة من أهمها ماذكره فى آداب الجدل : ٥٢٩ - ٥٤١ ثم حديثه عن بيان حيل المتناظرين ص ٥٤٢ ومابعدها ، ولاتغنى الإشارة إليها عن مراجعتها لما فيها من دقة وإحاطة تستوقفان النظر

(3) المقدمة : ص ٤٢٣ .

ومن أجل هذا يحتل هذا العلم مكانة هامة بين العلوم الإسلامية ، بوصفه «من أعظم العلوم الشرعية ، وأجلها ، وأكثرها فائدة»[1] ولعل هذا الجهد المنهجي الذى يتضمنه هذا العلم كان هو الذى دعا الشيخ مصطفى عبد الرازق إلى جعله فرعا من فروع الفلسفة وهى الدعوة التى تناولناها فيما سبق من الصفحات بعد أن تناولنا من قبلها علاقة الإسلام بالفكر ، وحركة الترجمة التى كانت سبب ظهور الفلسفة بمعناها الاصطلاحى الدقيق عند المسلمين ، وهى التى ستكون موضع العناية فى القسم الثانى من الدراسة ، وهو القسم الذى سنخصصه لدراسة بعض القضايا التى شغلت هؤلاء الفلاسفة ، وهى قضايا تكشف عن بعض اهتمامات هؤلاء الفلاسفة ، وتلقى ضوءا على جهودهم التى بذلوها لتعريف الناس بالفلسفة ، وعلى طرقهم التى اتبعوها لنصرتها والدفاع عنها ، والتمكين لها فى البيئة الإسلامية ومن هذه القضايا :

١- قضية التوفيق بين الدين والفلسفة .

٢- العناية الإلهية عند الفلاسفة ، لاسيما عند ابن سينا

***

---

(١) السابق : ٤١٨ .

# القسم الثانى

# من قضايا الفكر الفلسفى الإسلامى

تمهيد :

يتناول هذا القسم قضيتين من قضايا الفلسفة الإسلامية ، تتعلق أولاهما بالطرق والوسائل التى لجأ إليها الفلاسفة للتقريب ما بين الدين والفلسفة ، وهى تلك القضية الجوهرية التى لم يكن بإمكان الفلاسفة أن يتجاهلوها ، بسبب تلك المكانة الكبرى التى كانت للدين فى المجتمع الإسلامى الذى عاشوا فيه . وقد واجه الفلاسفة هذه القضية أو هذه المشكلة بوسائل متعددة ، حاولنا أن نستخلص أهمها فى المبحث الأول من هذا القسم .

أما المبحث الثانى فيتناول إحدى القضايا الهامة ، التى عنى بها كثير من الفلاسفة ، وهى مسألة العناية الإلهية ، وعلاقتها بمشكلة وجود الشر فى العالم، وقد تضمن المبحث الثانى نماذج من آراء الفلاسفة حولها فى الفلسفة اليونانية، وخاصة لدى أفلاطون وأرسطو ، وفى الفلسفة الإسلامية لاسيما عند ابن سينا، ثم عرضنا لتأثير آرائه فى بعض من جاءوا بعده ، فى داخل البيئة الإسلامية وحاولنا استكشاف بعض آثارها أو نظائرها فى خارج هذه البيئة ، على النحو الذى سيتضح فيما بعد إن شاء الله .

***

# القسم الثانى

# من قضايا الفلسفة

## المبحث الأول : التوفيق بين الدين والفلسفة

كانت الفلسفة – فى المجتمع الإسلامى – أثرا من آثار حركة الترجمة إلى اللغة العربية، وقد نهض باعبائها طائفة الفلاسفة الذين واصلوا ماتضمنته هذه الفلسفة من تقاليد ، وموضوعات ، سبق الفلاسفة اليونانيون إلى وضعها ومناقشتها ، وقد أعجب الفلاسفة الإسلاميون بهذه الفلسفة أيما اعجاب ، وعملوا على أن يشاركهم المسلمون إعجابهم بها ، لما تنطوى عليه من حكمة رفيعة ، وكمال عقلى ، جعلهم حريصين على تعريف المسلمين بها ، وقد أوضح الكندى – فيلسوف العرب – هذا المعنى ، فى سياق تعريفه بكمية كتب أرسطو ، حيث يتبين أنه إنما فعل ذلك «لما فى تبيين ذلك من الزيادة فى تعشيق الفلسفة لذوى الأنفس النيِّرة ... ولما فى كشف ذلك من وضوح السبيل إلى نهاية الشرف العقلى عند مثل هذه الأنفس»[1] .

ويسلك الفارابى هذا المسلك فى الإعجاب بالفلسفة ، لاسيما فلسفة أفلاطون وأرسطو ، اللذين يتحدث عنهما حديث إجلال وإكبار . فهما «مبدعان للفلسفة ومنشئان لأوائلها وأصولها ، ومتممان لأواخرها وفروعها ، وعليهما المعوّل فى قليلها وكثيرها ، وإليهما المرجع فى يسيرها وخطيرها. بذلك نطقت الألسن ، وشهدت العقول ، إن لم يكن من الكافة فمن الأكثرين من ذوى الألباب الناصعة والعقول النيرة»[2] ويقول عنهما فى موضع آخر :

---

(١) رسائل الكندى : ٣٦٣/١ .

(٢) الجمع بين رأيى الحكيمين ، مطبعة السعادة ط١٩٠٧/١ ص ١ ، ٢ .

«ولولا ماأنقذ الله أهل العقول والأذهان بهذين الحكيمين ومن سلك سبيلهما... لكان الناس فى حيرة ولَبس»[1] .

ولايصل ابن سينا إلى هذه الدرجة التى بلغها الفارابى ، ولكنه يعترف بفضل أرسطو ، لأنه تنبه لما لم يتنبه له ذووه واساتذته ، ولماقام به فى تمييز أقسام العلوم بعضها عن بعض ، وترتيبها خيرا مما رتبوه ، ولأنه أدرك الحق فى كثير من الأشياء ، وفطن لأصول صحيحة شريفة فى أكثر العلوم ثم فى تعريفه للناس بجهود سلفه من الفلاسفة وهذا كما يقول ابن سينا أقصى مايقدر عليه إنسان يكون أول من مَدَّ يديه إلى تمييز مخلوط وتهذيب فاسد[2].

وقد جرى ابن رشد على منوال الفارابى ، فقد رأى مثله أن رأى أفلاطون وأرسطو هو «منتهى ماوقفت عليه العقول الإنسانية»[3] وإن كان ابن رشد أكثر انحيازاً إلى أرسطو[4] وقد بالغ فى الحديث عنه والإشادة به إلى حد الإسراف ، حيث يصفه بأنه اعقل أهل اليونان وأكثرم حكمة ، وأن جميع الفلاسفة الذين جاءوا بعده إلى عهد ابن رشد لم يستطيعوا أن يزيدوا شيئا على

(١) السابق : ٢٩ ، ٣٠ وقد كان هذا الإعجاب الشديد بهما من أسباب قيامه بالتوفيق بين آرائهما ، لأنه لم يتصور وقوع خلاف بين هذين العقلين الكبيرين ، ويلاحظ أن موقف الفارابى يجد له شبيها سابقا فيما انتهى إليه أو غسطين «٤٣٠م» فقد كان يرى أنه ليس بين الفيلسوفين فرق جوهرى ، انظر : يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط ص ٢٠ .

(٢) ابن سينا : منطق المشرقيين ، المكتبة السلفية ١٩١٠ ص ٢ ولكنه يعيب على من جاء وا بعده أنهم وقفوا عند ماجاء به ، ولم يكملوه ، فهم مقلدون متعصبون ، وهذا مخالف لما ينبغى أن يكون عليه الفيلسوف ، الذى يفيد من سابقيه ، ثم يضيف إلى فكرهم ، مالم يستطيعوا التوصل إليه ، انظر ٢ ، ٣ من المرجع السابق .

(٣) ابن رشد : تهافت التهافت ، تحقيق د/ سليمان دنيا ، دار المعارف القسم الأول ط١٩٦٩/٢ ص٣١٥.

(٤) ينتقد ابن رشد أفلاطون أحيانا وهو يصف بعض آرائه بأنه خيالى انظر المرجع السابق ٩٠/١، ٩١.

ما وضعه ولا وجدوا خطأ فيه ، ويرى ابن رشد أن اجتماع هذا العلم لإنسان واحد يعد أمرا عجيبا يوجب تسميته ملكا إلهيا لابشرا ، وهذا ماجعل الأوائل يسمّونه إلهيا ، ثم قال فى موضع آخر من كتبه إنه يحمد الله تعالى حمداً لاحد له ، لأنه اختار أرسطو للكمال ، ووضعه فى أعلى درجات الفضل البشرى ، التى لم يستطع أن يبلغها أى رجل فى أى عصر كان!! وأرسطو هو الذى أشار الله إليه بقوله : ﴿ ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء﴾ ، ومن الحق أن يقال عنه : إن العناية الإلهية أنعمت به علينا ، لتعليمنا مايمكن أن نتعلم(١) .

ولم يكن للفلاسفة هذا الجانب المتعلق بالفلسفة فقط ، بل إنهم كانوا ذوى جانب آخر معه ، وهو أنهم ينتسبون إلى الإسلام ، الذى هو الدين السائد والغالب فى المجتمع الذى يعيشون فيه ، وقد كانت هذه الصفة فيهم مانعة لهم من أن يصوغوا مذاهبهم وأفكارهم دون مراعاة لهذا الدين الذى يدينون به ، ولقد كان على هؤلاء الفلاسفة أن يحددوا لهم موقعا ، ومكانا بين هذا الدين الذى آمنوا به ، والفلسفة التى أعجبوا بها . وقد كان المتوقع أن يختلف هذا عن الموقع الذى اتخذه علماء الكلام ، الذين اتصلوا بالفلسفة وتأثروا بها ، لكنهم جعلوا ماتأثروا به منها وسيلة لتحقيق غاية دينية تتعلق بعلم الكلام ، ووظيفته فى نصرة العقيدة الدينية ، ومن المتوقع كذلك أن يختلف عما ذهب

(١) انظر هذه الأقوال وأمثالها لدى رينان : ابن رشد والرشدية ٧٠ ، ٧١ ويوجد مثل هذا التمجيد لأرسطو لدى صاعد الأندلسى انظر طبقات الأمم :٣٣ ، كما يوجد مثيل له - كما يقول - رينان لدى مؤلفى النصارى فى أوربا منذ صدارة أرسطو فى القرن الثانى عشر انظر : ابن رشد والرشدية ٧١ ، ٧٢ . ويلاحظ أن هذا الإعجاب الشديد بأرسطو كان سببا من أسباب توجيه النقد إليه من الصوفى الأندلسى ابن سبعين الذى وصفه بأنه مفتون بأرسطو ، مقلد له ، وأنه لو سمع أرسطو يقول «إن القائم قاعد فى زمان واحد لقال به واعتقده ..» ثم وصفه بأوصاف أخرى شديدة فيها حدة وبعد عن الإنصاف انظر له : بد العارف ، تحقيق وتقديم د/ جورج كتوره دار الأندلس - الكندى - بيروت ط١/١٩٧٨ ص١٤٣ .

من الفلاسفة ، الذين غلب عليهم حب الفلسفة حتى أزروا بالدين ومكانته ، حتى لقد ذهب بعضهم إلى «أن الشريعة قد دُنّست بالجهالات ، واختلطت بالضلالات ، ولاسبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة»[1] وقالوا «الشريعة طب المرضى · والفلسفة طب الأصحاء ، والأنبياء يُطِبّون للمرضى حتى لايتزايد مرضهم ، فأما الفلاسفة فإنهم يحفظون الصحة على أصحابها ، حتى لايعتريهم مرض أصلا ...» ثم توصف الشريعة لدى هؤلاء بأنها تقليدية ظنية، على حين توصف الفلسفة بأنها برهانية يقينية[2] .

أما الموقع الذى كان منتظرا منهم فهو الذى يراعى الجانبين معاً ، ويبذل الجهد للتقريب والتوفيق بينهما ، وهذا هو الموقع الذى اختاره الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد وأمثالهم من الفلاسفة .

وقد واجه هؤلاء عقبات وصعوبات جمة منها :

أ- ان هناك فرقا فى المصدر والمنهج بين الشريعة والفلسفة ، فالشريعة مأخوذة عن الله ، بواسطة الوحى إلى الرسل ، وهو وحى مؤيد بالمعجزات الدالة على صدق هؤلاء الأنبياء . والشريعة أقسام : بعضها يوجبه العقل ويعرف حكمته التى قد يرشد الشرع إليها وقد يستطيع التوصل إليها بتأمله لها وفكره فيها ، وبعض هذه الشريعة يجوّزه العقل لمافيه من المصلحة والخير والرشاد ، لمن يطبّقه ؛ لأن الشريعة قائمة على مراعاة مصالح العباد ، ومنها قسم ثالث «لاسبيل إلى البحث عنه والغوص فيه ، ولابد من التسليم للداعى إليه ، والمنبّه عليه وهناك يسقط : لِمَ ، ويبطل : كيف ، ويزول هلاَّ ،

---

(١) نقلا عن : أبى حيان التوحيدى : الامتاع والمؤانسة ٢/٥ .

(٢) السابق ٢/١١ وانظر الرد على هذه الدعاوى ٢/١٢ ومابعدها ؛ وهذه الآراء منسوبة إلى جماعة إخوان الصفا كما يذكر التوحيدى ، الذى يورد ماوقع من مناظرات وردود عليهم من أبى سليمان المنطقى والحريرى ٢/٤ ومابعدها .

ويذهب: لو ، وليت في الريح ، لأن هذه المواد عنها محسومة واعتراضات المعترضين عليها مردودة.... وجملتها مشتملة على الخير ، ...وأساسها الورع والتقوى ، ومنتهاها إلى العبادة وطلب الزلفى...»[1] ويترتب على هذا أن الشرائع الإلهية كاملة في العلم والعمل ، وأنها معصومة بعصمة الله للأنبياء ، وتأييد الله تعالى لهم بالآيات الظاهرة ، والمعجزات الباهرة ، ومن ثم فالنبوة فوق الفلسفة ، «وعلى الفيلسوف أن يتّبع النبي ، وليس على النبي أن يتبع الفيلسوف ، لأن النبي مبعوث ، والفيلسوف مبعوث إليه»[2] وواضح أن المصدر في الفلسفة غيره في النبوة ، وأن الفيلسوف ينأى عن التسليم ، من حيث الفلسفة ، بما لاعلم له به ، أو بما خفيت عنه حكمته ، وإذا وقع له شيء من ذلك فمصدره الإيمان لا الفلسفة . والفلسفة – في ذاتها – لاتلتزم بموقف مبدئي من الإيمان ،فهي لا تقبله قبولا أصليا ، ولاترفضه رفضا مبدئيا ، وإنما يتوصل الفيلسوف إلى تحديد موقفه من الإيمان ، بحسب مايرى في الشريعة التي ينشأ في ظلها فقد يقبلها وقد يرفضها ، وقد تتغير مواقفه نحوها ، على حسب مايبدو له منها ، وقد يكون قبوله لها مرتبطا بتأويل معين لنصوصها أو لأصولها ، وقد ينتهي به النظر إلى رفض الدين جملة ، ولعل بعضهم يؤسس فكرا ، يقترح أن يكون ديناً ، يستغنى به عن الدين الموحى به ، وهكذا والاختلاف بيّن – إذن – بين الدين والفلسفة من هذه الزاوية .

ب– إن الفلسفة اليونانية التي نقلت إلى اللغة العربية ومثلت «المادة» التي قرأها الفلاسفة الإسلاميون ، وتأثروا بها كانت تتضمن آراء وأفكار تختلف عن العقيدة الإسلامية في أهم أصولها ، وفي جوهر تصوراتها . ومن أهم المواطن التي يظهر فيها هذا الخلاف ، مايتعلق بالألوهية والبعث ، والنبوة ،

(1) هذا كلام أبي سليمان المنطقي ، كما يورده التوحيدي : الامتاع والمؤانسة ٢/٦ ، ٧ .

(2) السابق ٢/١٠ وليس معنى ذلك أن الشريعة تضاد العقل ، أو تستغني عنه ، ولكن العقل كما يقول المنطقي لايستغني بذاته عن نور النبوة ، بل إنه يحتاج إليها ، الموضع نفسه.

وهى الركائز الكبرى للعقيدة بصفة عامة ، والعقيدة الإسلامية التى نشأ الفلاسفة الإسلاميون ، ورثة الفلسفة اليونانية ، فى ظلها على وجه الخصوص[1] .

• فالإيمان بالله الواحد الأحد ذى العلم الشامل والإرادة النافذة أصل هام من أصول العقيدة الإسلامية ، ولكن ما نجده فى الفكر اليونانى أو الفلسفة اليونانية يختلف عن ذلك اختلافا بينا ، حيث تقع التصورات اليونانية للألوهية فى أسْر التعدد والبشرية ، فالآلهة لديهم كثيرة كثرة واضحة ، فلكل أسرة إلهها الخاص ، ولكل مهنة كذلك إلهها،وتبلغ هذه الكثرة حدا جعل من الميسور تقسيمها إلى سبع مجموعات : آلهة السماء ، وآلهة الأرض ، وآلهة الخصب ، والآلهة الحيوانية «!!» وآلهة ماتحت الأرض ، وآلهة الأسلاف والابطال والآلهة الأوليمبية ، وأما اسماؤها جميعا فَجَمٌّ يشق على الإنسان ذكرها كما يقول هزيود ، ويقول ديورانت إن اليونانيين لم يكونوا يفرقون بين الآدميين والآلهة فقد كان يحدث – أحيانا – أن ينزل الإله ليتقمص جسم إنسان – فيستحيل هذا الإنسان إلها كما كان بعض هذه الآلهة يموتون ، وهكذا يمكن القول بأنه ليس ثمت عقيدة تقترب آلهتها من الآدميين كما يفعل اليونان[2] .

والحديث عن الإله يأتى – عادة – بلفظ الجمع لابلفظ المفرد ، ويرد ذلك على هذا النحو لدى سقراط وأفلاطون فى الجمهورية والقوانين وغيرها[3] أما

---

(1) سنشير إلى ذلك بإيجاز شديد .

(2) ديورانت : قصة الحضارة ، ترجمة الأستاذ محمد بدران ، لجنة التأليف والترجمة مجلد ٢ جـ ١ ، ٣١٧–٣٢٧.

(3) انظر مثلا : القوانين . ترجمة د/ محمد حسن ظاظا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٦ ص ٤٤٧ ومابعدها ، والجمهورية ، ترجمة د/ فؤاد زكريا ، ص ٢٤١ – ٢٤٩ ومقدمته ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٦٢ – ١٦٤ وانظر : كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ٨٣/هامش (١) ، ٨٧ ، ٨٨ .

أرسطو فيتحدث عن عدد كبير من المحركين للعالم ، يصل عددهم إلى سبعة وأربعين أو خمسة وخمسين محركا(1) وإذا كان أمر الآلهة على هذا النحو من الكثرة والتعدد والبشرية فإن القول بخلق الله الواحد الأحد للعالم لا يبدو واضحا(2) .

• وأما الإيمان باليوم الآخر والبعث ومايعقبه من خلود وثواب وعقاب فإن ذلك لم يكن واضحا أيضا فى الفلسفة اليونانية ، فبعض فلاسفتهم لايؤمنون بالخلود(3) وتمتزج أفكار بعضهم عن الخلود بعقيدة التناسخ التى لاتتفق مع العقائد الموحى بها فى الأديان ويظهر هذا لدى أفلاطون(4) أما أرسطو فإن رأيه فى الخلود يتسم بالغموض ، ويمكن القول بأن منطق مذهبه القائل باتحاد المادة والصورة يؤدى إلى القول بفناء الصورة ، وهى النفس أيضا(5) .

---

(1) انظر : ابن رشد : تلخيص مابعد الطبيعة : ١٣٠ ، ١٣ ، ١٤٠ ، وتاريخ الفلسفة اليونانية ١٧٩ ، ١٨٠ ، ٢٠٠ .

(2) يقول جيلسون إن من المشكوك فيه تماما أن يكون اليونانيون قد عرفوا شيئا على الإطلاق عن فكرة خلق الله للعالم ص ٢٤ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، وتاريخ الفلسفة اليونانية ١٨١ ، وقد يتحدث أفلاطون عن الصانع ، ولكنه كما يقول جيلسون يصنع كل شىء إلا الوجود انظر المرجع السابق ص ١٠٠ .

(3) انظر : مثلا آراء ديمقريطس .

(4) انظر : مثلا اسطوره ار فى الجمهورية ٥٥٦ - ٥٦٤ ، د/ محمود قاسم : فى النفس والعقل لدى فلاسفة الإغريق والإسلام ، الانجلو المصرية ط ٣ /١٩٦٢ ، ٣٢ ، ٤١ .

(5) قد يوجد لديه مايشير إلى وجود جزء فى النفس يكون خالدا وأزليا ولكن نصوصه حوله غامضة ، تفتقر إلى كثير من التأويل ، وهى مختلفة مع المنطق العام لمذهبه فى اتحاد المادة والصورة انظر : أرسطو: كتاب النفس ، ترجمة د/ أحمد فؤاد الأهوانى ، مراجعة د/ جورج شحاته قنواتى ، دار احياء الكتب العربية ط٢/١٩٦٢ ١١٢ - ١١٤ والتعليقات القيمة للدكتور الأهوانى بها ، وكذا المقدمة ص ٣٢ ، ورسل : تاريخ الفلسفة الغربية ترجمة د/ ذكى نجيب محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ط٣/١٩٧٨ ، جـ ١ ص ٢٥٨ - ٢٦٢ .

• وينطبق هذا الاختلاف على ما يتعلق بالنبوة بمعناها الدينى القائم على الوحى الإلهى ، ولعل غياب هذا الأصل الدينى الهام كان من وراء هذه الاختلافات البينة بين الفلسفة اليونانية والعقائد السماوية ، ويرى سانتهلير أن غياب الوحى والرسل والكتب المقدسة كان من عوامل قوة الفلسفة اليونانية وازدهارها وأصالتها ، فالفلسفة الإغريقية بتمامها كانت موضوعة فى وضع استثنائى أفادها جدا (!!) وهو أنها لم يكن أمامها أبدا ديانة مبنية على كتب مقدسة ، وقد كان الأمر على ضد ذلك فى مصر ويهود وفارس وفى الهند ، أما فى بلاد الإغريق فلم يكن عندهم مايشبه ذلك ؛ لأن الإغريق لم يكن لهم كتب إلهية ولاوحى بها[1] .

ولاشك أن هذه الآراء التى تضمنتها هذه الفلسفة كانت تُلْقى أثقالها على هذه الفلسفة التى عرفها المسلمون لاسيما وأن اتباعها من فلاسفة الإسلام قد تأثروا بها فى مسائل عديدة تبرزها الدراسة التفصيلية لآرائهم ، حتى لقد قيل: وإن يكن فى ذلك قدر كبير من المبالغة – إن فلسفتهم ليست إلا الفلسفة اليونانية مترجمة[2] .

جـ– احاط بالفلسفة وترجمتها عدد من الملابسات التى جعلت بعض المسلمين ينظرون إليها نظر ريبة وخوف .

ومن هذه الملابسات ماقيل من أن يحيى بن خالد البرمكى أو الخليفة المأمون أرسل إلى ملك الروم يطلب منه أن يرسل إليه كتب الفلسفة التى

---

(١) سانتهلير : مقدمة كتاب الكون والفساد لأرسطو ، ترجمة أحمد لطفى السيد ، دار الكتب المصرية ١٩٣٢ ص ٨٨ ، ٨٩ وانظر ص ٨٩ ، ٩٠ حيث يجعل ذلك من اسباب قوة هذه الفلسفة وأصالتها ، ويقول رسل : إن الفلسفة قد بدأت باعتبارها متميزة عن اللاهوت فى اليونان ، إبان القرن السادس قبل الميلاد انظر تاريخ الفلسفة الغربية ٦/١ .

(٢) انظر مثلا : رينان : ابن رشد والرشدية : ١٠ ، ١٤ ، ١٥ ، وديبور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ٣٤ ، ٣٥ .

كانت عندهم ، وكان ملوك الروم قد أودعوا هذه الكتب فى خزائنهم ، ومنعوا الناس من الاطلاع عليها ، حرصا على عقيدتهم النصرانية بعد أن آمنوا بها ، فلما بعث إليهم فى طلبها جمع الملك حاشيته ومستشاريه ليستشيرهم فى الأمر ، فاتفق رأيهم على إرسالها إلى المسلمين ، وعللوا ذلك بقولهم «فما دخلت هذه العلوم على دولة شرعية إلا أفسدتها وأوقعت بين علمائها»[1] .

وسواء أصحت هذه الرواية أم كانت مختلقة[2] فإنها كانت جديرة بأن تثير جوامن الريبة حول الفلسفة ، لاسيما إذا لوحظ وجود فرق بينها وبين مايمكن استخلاصه من العقائد المأخوذة من الكتاب والسنة .

ومن هذه الملابسات أن الخليفة المأمون كان له دور كبير فى إتمام هذه الترجمة ، وقد ربط بعض المؤرخين بين ترجمته للفلسفة وماوقع فى عهده من محنة القول بخلق القرآن ، ويتضح هذا الربط لدى بعض المؤرخين.وهذا أحدهم يقول عنه «وبرع فى الفقه والعربية وأيام الناس ، ولماكبر عنى بعلوم

(١) السيوطى : صون المنطق والكلام ٣٩/١ - ٤٢ وتنسب لدى ابن نباتة إلى المأمون الذى أرسل إلى صاحب جزيرة قبرص بعد أن وقعت الهدنة بينه وبين المأمون انظر: سرح العيون ، شرح رسالة ابن زيدون ص ١٣٧ والرواية هنا تقول ان مطرانا واحدا هو الذى أشار بذلك على حاكم الجزيرة وانظر كذلك : اخبار العلماء للقفطي ص ٢٣ .

(٢) يبدو أن حظ هذه الرواية من التلفيق أكثر من حظها من الصحة ، ولعل مما يدل على ذلك أنها روايات متأخرة لم ترد فى المصادر القديمة التى هى أقرب إلى معرفة أخبار تلك الفترة المبكرة التى تمت أو ازدهرت فيها الترجمة ، ثم تختلف الرواية فى تحديد الشخص الذى أرسل فى طلب الترجمة فهو المأمون أو يحيى بن خالد البرمكى ، كما تختلف فى تحديد الشخص الذى تلقى هذا الطلب ، فهو ملك الروم أو صاحب قبرص ثم تختلف فى صاحب المشورة ، فهم رجال الحاشية والدولة والأساقفة جميعا ، أو هو مطران واحد فقط يوصف بأنه أكثرهم ذكاء ومكرا ، ولكن موافقة مضمون الحكاية لبعض الرغبات العامة لدى بعض المسلمين جعل لها فرصة سانحة للذيوع والانتشار .

لأوائل ، ومهر في الفلسفة ، فجَرَّه ذلك إلى القول بخلق القرآن»[1] . وكان بعض المفكرين والمؤرخين يسيء الظن فيه ، حيث يوصف بأنه «كان فيه تشيع واعتزال وجهل بالسنة الصحيحة»[2].

ويتضح هذا الموقف بصورة واضحة لدى ابن تيمية الذى يصف المأمون بأن حظَّه من نصرة السنة لم يكن كحظ أسلافه الذين كانوا يعظمون الإسلام والإيمان ، ويغزون الكفار ، ويقمعون المنافقين والزنادقة ، ولذلك كانت السنة وأهلها فى عهدهم أقوى ، وكان أهل البدع أذل وأقل . أما فى عهد المأمون فقد ظهرت البدَع كبدعة الخرمية أتباع بابك الخرمى «وعرِّب من كتب الأوائل المجلوبة من بلاد الروم ما انتشر بسببه مقالات الصابئين ، وراسل ملوك المشركين من الهند ونحوهم حتى صار بينه وبينهم مودة ، فلما ظهر ماظهر من الكفر والنفاق فى المسلمين ، وقوى ماقوى من حال المشركين وأهل الكتاب كان من أثر ذلك ماظهر من استيلاء الجهمية والرافضة وغيرهم من أهل الضلال ، وتقريب الصابئة ونحوهم من المتفلسفة .. فتولد من ذلك محنة الجهمية ، حتى امتحنت الأمة بنفى الصفات والتكذيب بكلام الله ورؤيته ، وجرى من محنة الإمام أحمد وغيره ماجرى مما يطول وصفه»[3] ولهذا نسب إلى ابن تيمية أنه كان يقول «ما أظن أن الله يغفل عن المأمون ، ولابد أن يقابله على ما اعتمده مع هذه الأمة من إدخاله هذه العلوم الفلسفية بين أهلها»[4]

(١) الكتبى «محمد بن شاكر» فوات الوفيات ، تحقيق الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد النهضة المصرية ١٩٥١ . حـ١/٥٠١ وانظر كذلك طبقات الشافعية الكبرى لعبد الوهاب السبكى تصوير دار المعرفة بيروت ١/٢١٧ ، ٢١٨ .

(٢) ابن كثير : البداية والنهاية ١٠/٢٨٧ ، وانظر ١٠/٢٩١ .

(٣) ابن تيمية : نقض المنطق ، تحقيق الشيخ محمد حامد الفقى ، مكتبة السنة المحمدية ١٩٥١ ١٩ ، ٢٠ وانظر كذلك درء تعارض العقل والنقل تحقيق د/ محمد رشاد سالم طبع السعودية ١٤٠١/١٩٨١ ٥/١٨٥.

(٤) صون المنطق والكلام.....١/٤١ ، ٤٢ .

ويجرى على هذا المنوال نفسه المقريزى فى حديثه عن المأمون ، وعنايته بالفلسفة ، وماترتب على ذلك من الآثار التى أحدثتها علوم الفلسفة بين المسلمين(١) .

ومن الملابسات التى أحاطت بالفلسفة وكانت داعية إلى إثارة الريبة فيها، والحذر منها ماذكره بعض المؤرخين للمقالات والفرق من وثاقة علاقتها بالباطنية ، ومن هؤلاء البغدادى الذى ذكر أن الباطنية قد اتخذوها سلاحا للتغرير بالناس وخداعهم ، وهو يستخلص ذلك من أقوال بعض كبار الدعاة إليها ، مثل عبد الله بن الحسن القيروانى الذى كتب إلى سليمان بن الحسن الجنابى القرمطى رسالة يقول فيها «وإذا ظفرْت بالفلسفى فاحتفظْ به ، فعلى الفلاسفة معوّلنا ، وإنا وإياهم مجمعون على رد نواميس الأنبياء «!» وعلى القول بقدم العالم ، لولا مايخالفنا فيه بعضهم من أن للعالم مدبرا لانعرفه»(٢) .

• وكان من بين الملابسات التى أحاطت بالفلسفة أن أكثر المترجمين لها لم يكونوا عربا ولامسلمين ، بل إنهم كانوا فى أكثرهم ، من السريان واليهود والفرس والنصارى والمجوس(٣) ولم يكن الخطر راجعا إلى مجرد اختلاف

---

(١) انظر : تقى الدين المقريزى : النزاع والتخاصم فيما بين بنى أمية وبنى هاشم ، تصحيح الشيخ محمود عرنوس ، مكتبه الأهرام ١٩٣٧ ص ٨٠ وانظر : الخطط ٣٥٧/٢ ، وانظر كذلك للذهبى دول الإسلام ، تحقيق فهيم شلتوت ، محمد مصطفى ابراهيم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤ جـ١/١٣٠ .

(٢) عبد القاهر البغدادى : الفرق بين الفرق ، طبعة الشيخ محمد محى الدين عبد الحميد ، مطبعة صبيح ص ٢٩٥ وليس ببعيد أن يستعين الباطنية بكل وسيلة لتحقيق مآربهم ، وأن يحاولوا الإفادة من الفلسفة لتحقيق هذه الغاية ولكن ذلك لايعنى أن الفلسفة قد أصبحت متفقه مع الباطنية في غايتها ، ويشير النص نفسه إلي أن من الفلاسفة من يقول بإله مدبر للعالم ، وهذا مَظهر من مظاهر الخلاف بين الفلاسفة والباطنية .

(٣) براون : الطب العربى ص ١٠ ، وانظر : أوليرى : الفكر العربي ص ١٢٠ - ١٣٦ د/ توفيق الطويل : في تراثنا العربي الإسلامى ٨٧ .

هؤلاء فى عقيدتهم عما عليه المسلمون من الاعتقاد ، فلقد اتسع صدر الإسلام بما فيه من سماحة دينية وفكرية لهؤلاء ، ومجد هؤلاء بهذه السماحة فاختاروا اللغة العربية ليودعوا فيها فكرهم ، وأسهموا فى حركة الترجمة بجهد بارز نالوا عليه أعظم المكافأة من خلفاء الدولة الإسلامية كما سبق القول[1] ولكن الخطر كان يرجع إلى أن بعض هؤلاء المترجمين كانت له أهدافه الخاصة من وراء الترجمة أو كان له اسهام فى حركة الجدل الدينى التى كانت تقع بين علماء الإسلام ، واتباع الديانات الأخرى ، وقد اتهم ابن المقفع مثلا بالزندقة ، واتهم غيره كابن وحشية الذى ينسب إليه كتاب الفلاحة النبطية ، بالشعوبية وقد ادعى أنه مترجم من النبطية وهى اللغة البابلية القديمة ، وقد برهن بعض الباحثين من المستشرقين كما يقول نلينو بالبراهين القاطعة على أنه من تأليفات الشعوبية المفْرطين فى تفضيل الأمم الأخرى على العرب ، وقد اتخذ هؤلاء كل وسيلة ممكنة ، جائزة كانت أم مذمومة ليتوصلوا إلى تحقيق هذه الغاية . وقد أراد كتاب الفلاحة النبطية أن يثبت أن البابليين اعرق حضارةً من العرب فى الجاهلية ، أو فى الإسلام،ولما كانت معرفة احوال بابل وأشور القديمة قد اندرست تماما ، منذ قرون عند الشرقيين ، فإن صاحب الكتاب قد اخترع «الأسماء والنوادر والأخبار ، وزور ولفق وموه فى كل واد ، ووشى كلامه ونسج كتابه بالخرافات الشنيعة والأكاذيب الفظيعة»[2] .

---

(٣) راجع ماسبق ص ٦٠ ومابعدها وانظر ماقاله أبو الحسن العامرى عن هذه الظاهرة في الإعلام بمناقب الإسلام ١٨٣ .

(١) نلينون : الفلك عند العرب ، ص ٢٠٦ – ٢٠٨ ويقول نلينو إن أبا طالب الزيات تلميذ ابن وحشية هو الذى كتب الكتاب ونسبه إلى استاذه الذى كان قد مات ليتخلص من ذم المسلمين ، ويبرىء نفسه من تهمة النفاق والافتراء ، ويشك نلينو فى وجود شخص باسم ابن وحشية انظر ٢٠٨ ، ٢٠٩ . ويستخلَص من هذا المثال ان الأمر كان يصل إلى حد الافتراء والاختراع ، وادعاء أن هذه الكتب مترجمة لترويجها والبراءة مما فيها من أفكار يمكن الهجوم عليها، ونحن نجد مثالا آخر لدى الجاحظ الذى يشكك فى كثيرمن الرسائل–

ولم تكن هذه الاتجاهات مقصورة على المترجمين وحدهم ، بل إنها - بحسب بعض الروايات - امتدت إلى بعض الذين كانوا ينفقون على التراجم والمترجمين ، كالبرامكة الذين نُسب إليهم الشعوبية والإلحاد معا ، واتُّهموا بأنهم باطنية كادوا للدين ، وأحيوا المجوسية ، وعملوا على تمكين العجم من افساد دولة العرب ، وتمكين الملحدين من إفساد الملة ، ومن أجل ذلك أظهروا الآراء الفلسفية بعد خفائها ، وكان من وسائلهم إلى ذلك أنهم دفعوا المترجمين إلى ترجمة الكتب فى الطب والطبيعة وغيرهما ، وإعانهم المترجمون على تحقيق غايتهم ، فمزجوا «مانقل من الطب بألفاظ وعقائد تتعلق بالإلحاد ، وتعارض الشريعة فى فروعها وأصولها ، ليتوهم من ترجمت له أن هذه الأمم الفاضلة،التى تولت هذه العلوم الغريبة ،كانت على هذه النِّحَل»[1] .

وكان من وسائلهم إلى ذلك أنهم عقدوا مجالس المناظرات التى يشترك فيها علماء الفرق من المعتزلة وغيرهم ، وأنهم ربوا فى حجرهم بعض الزنادقة والملاحدة ممن اذاعوا بين الناس «أنه لامدرك إلا العقول ، وأنها تغنى عن الرسل، ولامدرك فى عقد أو قول أو عمل إلا والعقل مستقل به»[2] . ومن قبل قال الأصمعى عنهم :

إذا ذُكر الشرك فى مجلس　　　أنارت وجوه بنى برمك

= التى نقلها عن الفارسية ابن المقفع وسهل بن هارون وغيرهما ، لأن هؤلاء كانوا يستطيعون أن يولدوا ويضعوا مثل هذه الرسائل ، انظر : البيان والتبيين ، تحقيق عبد السلام هارون ، الخانجى ط٣ حـ٣/٢٩ .

(١) القاضى أبو بكر بن العربى : العواصم من القواصم ، تحقيق د/ عمار طالبى ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ١٩٧٤ وهو الجزء الثانى من كتاب : أبو بكر بن العربى وآراؤه الكلامية ٢/٩٤ ، ٩٥ .

(٢) السابق ٢/٩٨ ، ٩٩ وانظر ٢/٨٣ - ٨٥ . وواضح من النص أن ابن العربى محكوم فى نظرته إلى المعتزلة بموقفه الأشعرى .

وإن تلـيت عندهـم آيـة          أتوا بالأحاديث عن مزدك[1]

وقد ذكر القاضى عبد الجبار أن بعض هؤلاء المترجمين لم يكونوا ممن يتدينون بالنصرانية حقا ، بل إنهم كانوا «يتسترون بالنصرانية ، والنصارى لايرضونهم ، ويشهدون عليهم بالإلحاد وتعطيل الشرائع والطعن فى الربوبية ، وفى جميع النبوات ، وقد حرموهم ، ونهوا عنهم»[2] ويستشهد القاضى عبد الجبار بقول أحدهم ، وهو يوحنا القس الذى كان يدرس المجسطى وغيره : «قد حذف الذين نقلوا كتب هؤلاء كثيرا من ضلالهم ، وفاحش غلطهم ، عصبية لهم وابقاءً عليهم ، وأعاروهم وأعطوهم ماليس لهم من معانى الإسلاميين وبيانهم» ويعلّق على هذا بأن الخصم «إذا كان متدينا لم يؤمن حنقه فكيف بمن لايعتقد معادا،ولايرجو حسابا،ولا يخاف عقابا»[3] ويتكرر هذا المعنى لدى ابن العربى الذى يذكر أن كلام الفلاسفة من أمثال سقراط وأفلاطون وبقراط غُيِّر وبدل ، وذلك لأسباب عديدة ، منها ، أن «مترجم كلامهم من اليونانية إلى العربية لم يتولّه عدل ، بل فاسق ، بل كافر»[4] وينطبق مثل هذا الرأى عند ابن أبى أصيبعة على يوحنا بن ماسويه الذى يصفه بأنه كان «عديما للمروءة والدين والأمانة وكان على غير ملة الإسلام ، ولاله تمسّك بدينه أيضا ... ومن

(1) ابن قتيبة «عبد الله بن مسلم» عيون الأخبار ، الهيئة المصرية ، العامة للكتاب ١٩٧٣ ١/٥١ وهو يورد فى الصفحة نفسها شعرا لابن المقفع يتغزل فيه ببيت النار ، وقد وردت آخر كلمة فى البيت الثانى هكذا : مروك ، وصحح بالهامش إلى مزدك ، اعتمادا على ورود البيتين لدى الجاحظ فى البيان والتبيين .

(2) القاضى عبد الجبار بن أحمد الهمذانى : تثبيت دلائل النبوة ، دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع بيروت ، ١/٧٥ ، وحنقه يمكن أن تقرأ : حيفه .

(3) تثبيت دلائل النبوة ١/٧٦ وهو يكرر هذا المعنى ١/١٩٢ ، ١٩٣ وهو يذكر من هؤلاء قسطا بن لوقا ، وحنين بن اسحاق وابنه اسحاق وقويرى ومتى بن يونس ويحيى ابن عدى.

(4) العواصم من القواصم ٢/٢٣٧ ، وانظر كذلك ٢/١٠٢ .

ليس لـه دين يتمسك بـه ويعتقد فيه فالواجب ألا يـداينه عاقل ، ولايركـن إليه حازم»[1] .

ويمكن القول بأن مثل هذه الأحكام التى نجدها لدى بعض الذين كتبوا عن نوايا المترجمين وأهـدافهم قد تـنطبق عـلى بعض المترجمين دون بـعض ، لأن منهم ومن غيرهم من كان ذاصلة وثيقة بدينه ، حتى إنه ليشغل بعض الوظائف الدينية ، كيوحنـا القس ونظيف القس[2] وقد يسهم بعضـهم فى اختيار ذوى المناصـب العـاليـة بين أهـل ملتهـم ، كأبـى نوح المترجـم الذى كـان زميلا لطيماثـاوس فى الـدراسة ، وصديـقا له ، وقـد قام بدور حـاسم فـى انتخـابه جاثليقا[3] ومثل بختيشوع بن جبرائيل الذى فوضه بنوملته فى اختيار مطران دمشق ، فـاجتمع مـعهم ، وأخذ رأيـهم فى اختـيار تاذاسيـس لهذا المنـصب ، فوافقوه على رأيه ، وتم اختياره له فى أيام المتوكل[4] .

وكان بعضهم يهتم – إلى جانب الترجمة – بالكتابه الدينية ، والمشاركة فى الجدَل الدينى بينـهم وبين علماء المسلمين.فأبو نوح يكـتب كتابا فى نقض القرآن[5] .

---

(١) عيون الأنباء.... ٢٥٤ ، ٢٥٥ ويبـدو أن ابن أبى أصيبعة متأثر فى هذا بما ذكر عنه من أنه كان شماسا ، ولكنه اتخذ الجوارى فعابه النصارى انظر : عيون الأنباء ٢٤٨ ولم يمنعه هذا من أن يكون رفيع المنزلة عند بعض خلفاء بنى العباس حتى إنهم ماكانوا يتناولون طعاما ولاشرابا إلا بحضرته انظر طبقات الأطباء ٦٥ ، وعيون الأنباء ٢٤٦ .

(٢) عيون الأنباء : ٣٢٢ .

(٣) بول كراوس : التراجم الأرسططاليسية ، المنسوبة إلى ابن المقفع ، ضمن : كتاب د/ بدوى : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ١١٥ ، ١١٧ وكـان جورجيس أحد المشتغلين بشرح وترجمة منطق أرسطو أسقفا انظر مقالة ماكس مايرهوف: من الإسكندرية إلى بغداد ، بكتاب د. بدوى ص ٥٥ .

(٤) انظر : عمرو بن متى : أخبار فطاركة المشرق ، طبع رومية الكبرى ١٨٩٦ ص٧٢ .

(٥) كراوس ، المرجع السابق ١١٧ .

وحنين بن إسحاق يكتب كتابا في إدراك حقيقة الإيمان وكتابا إلى على ابن يحيى جوابا لكتابه فيما دعاه إلى الإسلام، ويكتب ابنه إسحاق رسالة عن التوحيد(١) وطيما ثاوس الجاثليق تنشط في عهده حركة الإرساليات النسطورية في أسيا الوسطى حتى بلاد الصين(٢).

وتيودور أبو قرة يُختار أسقفا بعض الوقت ، ولكنه يَختار أن ينشغل بالجانب العلمي فيكتب عددا من المقالات الدينية ، ويجعل بعضها باللغة العربية ، حيث يوجهها إلى المسلمين أو إلى المثقفين منهم ، ويعنى في هذه المقالات بالرد على مايوجه إلى عقيدته من اعتراضات ، ولكنه لايكتفى بذلك، بل يبذل جهوده لإقامة الدليل على أنه ليس – في عهده -- كتاب يُثبت العقلُ الصحيح أنه من عند الله إلا الإنجيل ، ومايثبته الإنجيل الذى هو الناموس الحق التام بين كل مانسب إلى الله ، ثم يكتب رسالة يبين فيها أن الله لن يقبل دينا غيره ، حين يحاسب الناس يوم القيامة ، ولم تخْل رسائله من اعتراضات على صحة رسالة نبي الإسلام صلى الله عليه وسلم(٣) ويشارك الصابئة في هذا النشاط فيكتب ثابت بن قرة وابنه سنان بعض الرسائل في بيان اعتقاد الصابئة ودياناتهم ومذهبهم وصلَواتهم(٤) .

وسواء أكان هؤلاء التراجمة صادقين في تدينهم أم متظاهرين به ، فإن انتماء الأكثرية الساحقة إلى ديانات غير الإسلام كان يثير بعض المخاوف

(١) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء : ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ .

(٢) انظر : مايرهوف : من الاسكندرية إلى بغداد.. ص٥٥ .

(٣) انظر: ثاوذروس أبو قرة : ميمر في وجود الخالق والدين القويم تقديم وتحقيق د/ أغناطيوس ديك ، المكتبة البولسية ، لبنان ، والمعهد البابوى الشرقي ايطاليا ط ١٩٨٢ – المقدمة ، ٢٦، ٢٧ ، ٤٣ – ٤٥ ، ٤٧ – ٤٩ ، ٥١ ، ٦٣ – ٦٨ ، ٨٣ – ٨٥ ، ٩٦ ، وانظر من الكتاب نفسه ٢١٠ ومابعدها ، ٢٤٠ ومابعدها ٢٤٨ ومابعدها .

(٤) عيون الأنباء : ٢٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٠٤ .

والشكوك نحو هذه الفلسفة التى كانت ثمرة من ثمار هذه الترجمة ، وكانت هذه المخاوف تزداد حدة وقوة بسبب ماأحاط بهذه الترجمة من ملابسات كما سبق القول .

وهكذا اجتمعت العوامل السابقة لتضع عقبات جمة أمام هؤلاء الفلاسفة ، الذين انتموا إلى الفلسفة وأعجبوا بها ، ورأوا فيها نموذجا للفكر العقلى الرفيع، الذى يمثل – فى رأيهم – أقصى ماوصلت إليه العقول الإنسانية ، بل إن هؤلاء الفلاسفة كانوا عرضة للهجوم الشديد عليهم ، واتهامهم فى عقيدتهم ووصفهم بالشرك والإلحاد ، والخروج على ملة الإسلام ، ولذلك صدرت الفتاوى بتحريم الفلسفة والتحذير من خطرها ، وشارك فى المعارضة والمقاومة لها فقهاء ومحدثون، وعلماء كلام وصوفية ، وعلماء لغة وتاريخ ومفكرون سلفيون[1] وشارك الشعراء فى الحملة على الفلسفة والفلاسفة وقد قيل لأحدهم:

فارقت علم الشافعى ومالك ... وشرعت فى الإسلام رأى دقلس[2]

وقيل للكندى :

أبا يوسف إنى نظرت فلم أجد ... على الفحص رأيا صح منك ولاعقدا

أتقرن إلحاداً بدين محمد ... لقد جئت أمراً يا أخا كندة إدًّا[3]

وقيل لابن سينا :

قطعنا الأخوة من معشـــر ... بهم مرض من كتاب «الشفا»

فماتوا على دين رسطاَليس ... ومتنا على ملة المصطفَي[4]

---

(١) انظر مثلا : جولد تسيهر : موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل ، ضمن التراث اليونانى – د/ بدوى ١٢٣ – ١٧٢ .

(٢) السابق : ص ١٢٥ .

(٣) انظر : فيلسوف العرب للدكتور الأهوانى ص ٣٨ .

(٤) صون المنطق والكلام ٣٧/١ .

وقيل فى ابن رشد بعد المحنة :

لم تلزم الرشد ياابن رشد     لما علا فى الزمان جدك

وكنت فى الدين ذا رياء     ماهكذا كان فيه جدك[1]

وقيل فيه :

نفذ القضاء بأخذ كل مرمد     متفلسف فى دينه متزندق[2]

ووصل الأمر إلى حد القتل أحيانا ، كما يقول المقّرى فى حديثه عن الاندلس وعلومها «وكل العلوم لها عندهم حظ واعتناء إلا الفلسفة والتنجيم ، فإن لهما حظا عظيما عند خواصهم ، و(لكن)لايتظاهرون بها ، خوف العامة فإنه كلما قيل : فلان يقرأ الفلسفة ، أو يشتغل بالتنجيم أطلقت عليه العامة اسم زنديق ، وقيدت عليه أنفاسه ، فإن زل فى شبهة رجموه بالحجارة أو حرقوه ، قبل أن يصل أمره إلى السلطان ، أو يقتله السلطان ، تقربا إلى العامة، وكثيرا مايأمر ملوكُها بإحراق كتب هذا الشأن إذا وجدت»[3] .

• التقريب[4] بين الفلسفة والدين :

---

(١،٢) رينان : ابن رشد والرشدية ٤٣ .

(٣) المقرى «أحمد» : نفح الطيب ، من غصن الأندلس الرطيب المطبعة الأزهرية المصرية ط١٣٠٢/١ حـ١٠٢/١ ، وهو يقول فى مكان آخر عن الفلسفة إنها «علم ممقوت بالأندلس ، لايستطيع صاحبه إظهاره ، فلذلك تخفى تصانيفه» ١٣٨/٢ ولايخلو كلام المقرى عن قتل الفلاسفة ورجمهم بالحجارة من مبالغة ، فلقد تقلد الفلاسفة فى الاندلس وغيرها بعض المناصب الكبرى كالوزارة أو نحوها ، مثلما كان ابن سينا وابن باجة وابن طفيل ، وكان بعضهم استاذا ومعلما لأولاد الخلفاء كالكندى ، وتقلد بعضهم القضاء كابن رشد ، وأما ماحدث لبعضهم من اضطهاد أو قتل فيمكن أن يكون مرتبطا باسباب أخرى كالعامل السياسى مثلا . وكلمة لكن مزيدة لتوضيح المعنى .

(٤) لعل كلمة التقريب تنطبق فى أكثر الاحيان على محاولة الفلاسفة أكثر مما تنطبق كلمة التوفيق ، التى قد توحى بإلغاء الفوارق بين الدين والفلسفة مع إن هذه الفوارق بينهما كانت تمثل صعوبة من الصعوبات فى وجه القيام بهذه المحاولة كما سبق القول .

وكان على الفلاسفة إزاء هذا الوضع الحرج ، الذى وضعت فيه الفلسفة ، والخطر المحدق الذى كان يتهددهم بسبب اشتغالهم بها أن يبذلوا جهودهم لتعريف المسلمين بها ، ومواجهة الأفكار والأحكام التى أذاعها خصومها عنها، وكان من وسائلهم الهامة لتحقيق هذه الغاية أن يبينوا للمسلمين أن الفلسفة لاتعارض الدين ولاتصادمه ، ولاتسعى لكى تكون بديلا عنه . ومن هنا اكتسبت محاولتهم التقريب بين الدين والفلسفة أهمية كبرى عندهم ، حتى ليمكن القول بأنها كانت تعَد فى المقام الأول أهمية وخطرا ، وأنها كانت كامنة وراء ماانتهوا إليه من آراء ، أو مذاهب ، وأنها كانت مسألة حياة أو موت بالنسبة لهم[1] ولم تكن الفلسفة الإسلامية بدعا فى هذه المحاولة ؛ لأن موقفها هذا يمثل موقف عاما تشترك فيه كل الفلسفات التى نشأت فى ظل عقيدة دينية[2] .

وهكذا أقبل الفلاسفة على القيام بهذه المحاولة طوعا أو كرها ، وبذلوا فى

(١) انظر : ليون جوتييه : المدخل إلى الفلسفة الإسلامية ، ترجمة د/ محمد يوسف موسى ، دار الكتب الأهلية ط١/١٩٤٥ ص ١٣ ، ١٨١ وليس يعنى هذا أن تنحصر دراسة الفلسفة الإسلامية فى هذه القضية -على أهميتها- بل ينبغى أن تمتد إلى دراسة أفكار الفلاسفة وآرائهم فى سائر جوانب الفلسفة : إلهية ، وطبيعية وإنسانية ، فهى مسألة هامة للفلسفة فى عصر هؤلاء الفلاسفة ، وقد كان لها أثرها الظاهر أو الكامن فى فكرهم ولكن لاينبغى حصر الفلسفة فيها ، انظر د/ محمد عاطف العراقى : دراسات فى مذاهب فلاسفة المشرق ص ١٥ ، ١٦ ، ٣٩ .

(٢) Voir : Gautier, Leon : La pensée musulmane à travers les âges . Alger 1957 P.9 , 65. وانظر : د/ محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ، دار المعارف - مصر ١٩٥٩ ص ٤٥ ، ١٠٢ ولم تتخلص الفلسفة المسيحية من دراسة هذه المسألة إلا منذ القرن الرابع عشر ومابعده حيث تم الانفصال - تقريبا - بين ميدان العقل وميدان الدين ، فأصبحت بذلك مسألة التوفيق بين العقل والدين غير ذات موضوع ، وخرجت من نطاق البحث الفلسفى . انظر د/ بدوى فلسفة العصور الوسطى ص ١٩٢ .

سبيلها كل جهد مستطاع وتعددت وسائلهم وطرقهم[1] لتحقيق النجاح لها، حتى يضمنوا لها قدرا من العيش الآمن فى البيئة الإسلامية وكان من هذه الوسائل والطرق مايأتى :

ا- القول بأن الحكمة مستمَدة من الشرائع الإلهية وتتضح هذه الطريقة لدى ابن سينا الذى قدم الفلسفة على أنها نوع من الحكمة ، وأنها - بذلك - تدخل فى عموم قوله تعالى : ﴿يؤتى الحكمة من يشاء ، ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيرا﴾ (البقرة : ٢٦٩) .

والحكمة عنده هى «استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور ، والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية» وقد قسمها إلى قسمين :

عملية ونظرية ، وكل منها ينقسم إلى ثلاثة أقسام ، فالحكمة العملية تتكون من : حكمة مدنية تتعلق بتدبير المدينة وسياستها وتصريف شئونها .

وحكمة منزلية ، تتجه إلى تدبير شئون المنزل والأسرة .

وحكمة خلقية تعنى بتهذيب أخلاق الفرد وتحدد كيفية اتصافه بالفضائل وتخلّقه بها ، ويقول ابن سينا عن هذه الأقسام الثلاثة «ومبدأ هذه الثلاث مستفاد من جهة الشريعة الإلهية ، وكمالات حدودها تستبين بها وتتصرف فيها - بعد ذلك - القوةُ النظرية من البشر ، بمعرفة القوانين واستعمالها فى الجزئيات» .

أما الحكمة النظرية فأقسامها ثلاثة أيضا ، وهى تتدرج من أدنى إلى أعلى،

---

(١) يمكن النظر إلى جهود الفلاسفة حول هذه الفلسفة على أنها متكاملة ، ولذلك سنلجأ إلى استخلاص بعض الوسائل والطرق التى نجدها لديهم ، بصفة عامة ، بدلا من دراستها لدى كل واحد منهم على حدة حتى لاتصطبغ القضية بصبغة شخصية ، تؤدى إلى الوقوع غالبا فى التعصب لفيلسوف على حساب فيلسوف آخر .

وأساس التدرج فيها يرتبط بعلاقة كل منها بالمادة ، فكلما ازداد ارتباطها بالمادة انخفضت درجتها ، وتبعاً لهذا الأساس تكون الطبيعيات أدناها ، حيث تهتم بالأمور ذات الصلة بالمادة كالحركة والتغير ونحوهما ، ويأتى فى أوسطها الرياضيات ، وهى تتعلق بما من شأنه أن يجرده الذهن عن المادة ، وإن كان وجوده مخالطا لها ، ويأتى فى أعلاها الحكمة التى تتعلق بما هو مستغن فى وجوده عن المادة أصلا ، وهذه الحكمة هى الفلسفة الأولى ، التى تكوّن فلسفة الإلهيات جزءاً منها .

ويقول ابن سينا عن هذه الأقسام الثلاثة : «ومبادىء هذه الأقسام التى للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه ، ومتصرّف فى تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة ، ثم يقول «ومن أوتى استكمال نفسه بهاتين الحكمتين ، والعمل - مع ذلك - بإحداهما فقد أوتى خيرا كثيرا»[1] .

ويلاحظ أن هذا التقسيم للحكمة ليس بمبتكر ، بل إنه يضرب بجذوره إلى الفلسفة اليونانية ، حيث يوجَد لدى أرسطو[2] ثم يوجد قبل ابن سينا لدى الكندى والفارابى[3] ولكن ابن سينا يطلق على هذه الأقسام اسم الحكمة، وكأنما يستميل القلوب إليها باطلاق هذه التسمية القرآنية عليها ، وقد كان من وسائله لتحقيق هذا الغرض أن يقول إن مبادئ هذه العلوم مستمدة فى مصدرها ومبدئها من الشريعة الإلهية فكأنها شجرة ترجع جذورها إلى الشريعة ، ولاضير على المسلم - اذن - أن يعْرفها ويتعلمها ، ويقدح زناد فكرة للاستزادة منها ، وهذا هو دور العقل الذى يستعين بهذه المعارف

(١) ابن سينا : تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ، مطبعة امين هندية - القاهرة ١٩٠٨ ص ٢ ، ٣ .

(٢) انظر : يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١١٨ .

(٣) انظر : رسائل الكندى ٤٦/١ واحصاء العلوم للفارابى ٤٣ ومقدمة التحقيق ١٢ ، ١٣ .

المستمدة من الشريعة ، ثم يضيف إليها ، ويبنى عليها ، ويستخلص القوانين التى تصل بقوته العقلية والفكرية إلى أقصى كمالها ، ثم يستعين بذلك على ضبط سلوكه الأخلاقى ، محققا بذلك ماتقتضيه الحكمة فى جانبيها : النظرى والعملى .

وكأنما أراد ابن سينا أن يؤكد فكرته فى أن الحكمة مستمدة من الشريعة ، فجعل هذه الحكمة فى بعض أقسامها تتناول بعض ماتتناوله الشريعة . ويظهر هذا بصورة واضحة فى اعلى مستويات الحكمة وهو الفلسفة الأولى ، وقد جعلها ابن سينا خمسة أقسام ، يتعلق الثالث منها بالنظر فى اثبات الحق الأول وتوحيده ، والدلالة على تفرده وربوبيته ، وامتناع مشاركة موجود له فى مرتبة وجوده ، ثم النظر فى صفاته على نحو لايوجب فى ذاته كثرة ، ولا يقدح فى وحدانيته . أما القسم الرابع فيتعلق بالنظر فى إثبات الجواهر الروحانية ، التى هى أقرب المخلوقات إلى الله تعالى . ويلفت النظر أنه اطلق على هذه الجواهر الروحانية ألفاظا وتسميات دينية ، كالملائكة وحملة العرش، ومدبرات الطبيعة والروح الأمين وروح القدس ونحو ذلك(1) .

ويضيف ابن سينا إلى ماسبق أمورا وثيقة الصلة بها كمعرفة كيفية نزول الوحى ، والحديث عن معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء الأتقياء ، والحديث عن البعث الروحانى الذى يثبُت بالعقل ، والبعث الجسمانى الذى يثبت

---

(1) تسع رسائل ١١٢ - ١١٥ ، وقارن احصاء العلوم للفارابى ٩٩- ١٠١ حيث يجعل العلم الإلهى ثلاثة أقسام أحدها للفحص عن الموجودات بماهى موجودات ، وثانيها يفحص فيه عن مبادىء البراهين فى العلوم النظرية الجزئية وأما الثالث فيفحص عن الموجودات التى ليست بأجسام من حيث وجودها وكثرتها وتناهيها ، ومراتبها فى الكمال حتى تنتهى إلى كامل لايكون هناك ماهو أكمل منه ثم يتحدث عن صفاته وعلاقة الموجودات به ، وحديث ابن سينا أكثر تفصيلا .

بالشرع(1) أما اثبات النبوة وبيان حاجة الناس إليها فإنه يقع فى قسم الحكمة العملية ؛ لأن النبوة ضرورة يتطلبها الاجتماع الإنسانى(2) .

ويتسق هذا كله مع دعواه أن الحكمة تستمد أصولها ومبادئها من الشريعة وإذا كان الأمر كذلك فلا خلاف بينهما ، وهو يؤكد ذلك قائلا «فقد دللت على أقسام الحكمة ، وظهر أنه ليس شىء منها يشتمل على ما يخالف الشرع»(3) ويتأكد هذا عنده بدعوته إلى عدم التقصير فى تنفيذ أحكام الشريعة، وضرورة تعظيم السنن الإلهية ، والمواظبة على التعبدات البدنية ، واتباع الفضائل والأخلاق التى يرجع الفضل فى تحديدها وتقديرها إلى الشريعة(4) ويثمر هذا طهارة النفس ، وتهذيب الخلق ، وهما لايتحققان إلا بالعمل الشرعى والعلم الإلهى(5) .

ويلاحظ أن فهم ابن سينا للحكمة ومضمونها وأجزائها ينطلق من معارفه الفلسفية أكثر مما ينطلق من الشريعة ، وقد فهمت الحكمة لدى المفسرين بأفهام شتى غير هذا الفهم الذى فهمه ابن سينا(6) ولذلك لم تقع محاولته هذه

---

(1) لابن سينا رأى آخر فى البعث الجسمانى يمكن الرجوع إليه فى : رسالة أضحوية فى أمر المعاد ، ص 44 ومابعدها ، 58 - 61 ثم 94 ومابعدها ثم 115 ومابعدها .

(2) انظر تسع رسائل 108 ، 114-116 .

(3) السابق : 118 .

(4) السابق : 144 ، 156 .

(5) رسالة المبدأ والمعاد ، ضمن مجموعة ص 253 .

(6) يقصد بالحكمة لدى المفسرين معان كثيرة منها النبوة ، والمعرفة بالقرآن وعلومه ، أو هى الفقه فى القرآن، أو المعرفة بدين الله والاتباع له ، أو التفكر فى أمر الله وطاعته ، أو الخشية أو الورع أو الإصابة فى القول والعمل انظر تفسير الآية 269 من سورة البقرة فى تفسير ابن كثير طبعة الشعب 1/475 ، 476 وتفسير القرطبى طبعة الشعب ص 1138 ، 1139 والراغب الأصفهانى : المفردات فى غريب القرآن ، بإشراف د/ محمد أحمد خلف الله ، الأنجلو المصرية 1970 مادة حكم ص 181 ، 182 .

موقع الرضا منهم حيث إنه كان يستخدم بعض المصطلحات الدينية لكنه كان يملؤها بمضمون فلسفي يختلف عن دلالاتها الشرعية ، ومعنى ذلك أنه كان يتخذ من النصوص غطاء لأفكاره الفلسفية ، وقد نبه إلى ذلك ابن تيمية فقال «وابن سينا ومن تبعه أخذوا أسماء جاء بها الشرع ، فوضعوا لها مسميات مخالفة لمسميات صاحب الشرع ، ثم صاروا يتكلمون بتلك الأسماء ، فيظن الجاهل أنهم يقصدون بها ماقصده صاحب الشرع ، فأخذوا مُخَّ الفلسفة ، وكسوه لحاء الشريعة»(1) وقد كان هذا – على كل حال – إحدى الوسائل التي سلكها الفلاسفة لتقريب الفلسفة إلى المسلمين .

٢– وحدة الموضوعات والغايات في الدين والفلسفة :

إذا كان ابن سينا ينظر إلى الفلسفة على أنها مستمدة من الشريعة فإن بعض الفلاسفة قد خطا خطوة أخرى في اتجاه التقريب بينهما ، حين رأى أن الدين والفلسفة يناقشان موضوعات مشتركة ، ويهدفان إلى غاية أو غايات واحدة .

ويتضح هذا لدى الكندي الذي ذكر أن الفلسفة هي علم الأشياء الأبدية الكلِّية ، أو هي علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان . ويصدُق ذلك على الفلسفة الأولى التي تعنى بالإلهيات ونحوها ، وهي أعلى أنواع الفلسفة، وأشرف درجاتها ، لأنها تتضمن العلم بعلل الوجود وأسبابه ، والعلمُ بالعلل أشرف من العلم بالمعلولات(2) ويتطلب علم الأشياء بحقائقها وعللها التعرض لمعرفة الإلهيات ، حيث لاتتحقق المعرفة الكاملة بالكائنات والموجودات دون معرفة بأسبابها الحقيقية الموجدة أو المحركة لها ، ومعنى ذلك أن دراستنا للكائنات ومافيها من ابداع ونظام وترابط سوف تقودنا إلى معرفة بارئها

---

(1) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ، مطبعة المنار ١٣٤٩ هـ حـ٥/٩١ .
(2) رسائل الكندي ٩٧/١ ، ١٠١، ١٧٣ .

ومبدعها ، وهنا تلتقى الفلسفة بالدين حيث يتناولان هذه القضايا المشتركة وفى ذلك يقول الكندى موضحا أنه ليس بين الدين والفلسفة تعارض ولا انفصال «لأن فى علم الأشياء بحقائقها علمَ الربوبية ، وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة كل علم نافع ، والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضار ، والاحتراس منه ، واقتناءُ هذه جميعا هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله -جل ثناؤه- فإن الرسل الصادقة - صلوات الله عليهم - إنما أتت بالاقرار بربوبية الله وحده ، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذواتها»[1] .

ويستخلَص من هذا أن للدين جوانب ثلاثة : جانب العقيدة ، وهو يتمثل فيما يتعلق بالله تعالى من حيث وجوده ووحدانيته وكماله ومايترتب على ذلك من طاعة وعبادة ، وجانب الفضائل والاخلاق وهو يبتغى طهارة النفس وكمالها وسعادتها ، وجانب المعرفة النافعة[2] وتوضيح السبل المؤدية إليها . وقد تضمن الدينُ هذه الجوانب الثلاثة على أقصى درجة من الكمال ، ويرى الكندى أن هذه الجوانب الثلاثة تعد من موضوعات الفلسفة لاسيما الفلسفة الأولى ، فالإلهيات من جملة مباحث هذه الفلسفة التى هى بحث فى مبادىء الوجود وعلله ، ولايستقيم لباحثٍ فيها أن يتجاهل البحث فى الألوهية التى هى سابقة على العلل جميعا ، وقد كان هذا من التقاليد التى كان الكندى وتلاميذه حريصين على إبرازها والالتزام بها ، حتى إنهم استنكروا أن يطلَق وصْف الفيلسوف على من لايؤمن بالربوبية وماجاء عن طريقها من العلوم الإلهية والنبوية ، وهذا أبو الحسن العامرى يقول : «والعجب من أهل زماننا

(١) الرسائل ١/١٠٤ وانظر ١٠٣ .

(٢) اهتم ابو الحسن العامرى ببيان هذا الجانب اهتماما واضحا ، بوصفه من الميزات التى تحققت فى الإسلام أكثر من سواه انظر : الإعلام بمناقب الإسلام :١٧٩- ١٨٣ حيث يتحدث عن فضيلة الإسلام باضافته إلى المعارف .

أنهم متى رأوا إنسانا يقرأ كتاب اقليدس ، وضبط أصول المنطق ، وصفوه بالحكمة وإن كان خلوا من العلوم الإلهية ، حتى إنهم ينسبون محمد بن الرازى – لمهارته فى الطب – إليها ، هذا . أعزك الله ، مع صنوف هذيانه فى القدماء الخمسة وفى الأرواح الفاسدة»[1] .

وقد كانت عناية الكندى بهذا الجانب الإلهى من الفلسفة دافعا له إلى أن يلاحظه وهو يدرس موضوعات أخرى ، ربما لا يبدو للوهلة الأولى أنها وثيقة الصلة به ، ولكن الكندى يوضح هذه العلاقة فى دراسته لها ، وينطبق ذلك على دراسته للنفس التى هى من موضوعات الفلسفة الهامة،وهو يعرّف الفلسفة نفسها – أحيانا – بأنها «نظم النفس» ويعنى ذلك – عنده – أن معرفة النفس طريقٌ إلى معرفة الله تعالى الذى جعلها وسطا بين الكثيف واللطيف «كى تكون سبيلا ومحجّة من علم الجواهر إلى علم الأشياء الإلهية»[2] .

أما الفضائل والأخلاق فإنها من الموضوعات التى عنيت الفلسفة بدراستها، حتى لقد غلبت على بعض الفلسفات أكثر من سواها من فروع الفلسفة الأخرى ، وهى تحتل عنده مكانة هامة ، تتجلى فى بعض ما قدمه للفلسفة من تعريفات، منها أن الفلسفة هى «التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان» .

---

(١) ابو الحسن العامرى : الأمد على الأبد ، تصحيح وتقديم أورت ك – روسن بيروت دار الكندى ط١/١٩٧٩ ص ٧٥ والرازى المشار إليه فى النص هو أبو بكر الرازى الطبيب ، والمقصود بالقدماء الخمسة : الله والنفس الكلية ، والهيولى الأولى والمكان المطلق والزمان المطلق . انظر : كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢١٥ – ٢١٨ ومقدمة د/ عبد اللطيف العبد لكتاب الطب الروحانى ، النهضة المصرية ١٩٧٨ ص ٨–١٣ ، ويدل النص على أن العامرى يستكثر على الرازى أن يوصف بأنه فيلسوف لأنه لايجعل الله منفردا بالقدم بل يجعل معه أربعة من القدماء ، ولأنه لا يقول بخلود النفس .

(٢) رسائل الكندى ٢/٨ ، ١٠ ، ١٢.

وهو يشرح ذلك بقول : أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة[1] ومنها أن الفلسفة هى «العناية بالموت» وليس المقصود بالموت هنا مفارقة النفس للبدن ، وهو الموت الطبيعى ، بل المقصود الجانب الأخلاقى»الذى هو إماتة الشهوات ، واخضاع النفس لقوانين الأخلاق «فهذا هو الموت الذى قصدوا إليه» لأن إماتة الشهوات هى السبيل إلى الفضيلة ، ولذلك قال كثير من أجلة القدماء : اللذة شر»[2] .

وأما المعرفة فإنها تمثل جانبا هاما من جوانب الفلسفة منذ عهدها القديم ، وهو جانب ماتزال له أهميته فيها ، حتى بعد أن انفصلت علوم كثيرة عنها[3] ويتضح من هذا أن الدين والفلسفة يشتركان عند الكندى فى دراسة هذه الجوانب الثلاثة ، وقد أعان عليها - فيما يتعلق بالإسلام - أن الإسلام دين يحترم العقل ، ويقدّر مايتوصل إليه من معارف وتجارب ، وفى ذلك يقول الكندى «ولعمرى ، إن قول الصادق محمد - صلوات الله عليه - ومأدّى عن الله عزوجل لموجودٌ جميعا بالمقاييس العقلية ، التى لايدفعها إلا من حُرم صورة العقل ، واتحد بصورة الجهل من جميع الناس»[4] .

وهكذا تتفق الموضوعات ، وتتقارب الغايات بين الدين والفلسفة ، ولامبرر - إذن - للقول بوجود خصومة أو قطيعة بينهما . وهو ماسعى الفلاسفة الإسلاميون منذ الكندى إلى ابرازه وتوضيحه.وقد كان هذا السعى

---

(1، 2) رسائل الكندى 1/172 .

(3) كانت الفلسفة عند القدماء تُعنى أصلا بمباحث الوجود ، أما عند المحدّثين فإنها فى جملتها تبحث الوجود من خلال نظرية المعرفة انظر د/ توفيق الطويل أسس الفلسفة ط 6/1976 - ص 88 وانظر 295 ومابعدها .

(4) رسائل الكندى 1/244 وهو يرى - فضلا عن ذلك - ان معارف الأنبياء(الوحى)أسْمَى من المعارف العقلية ، انظر الرسائل 1/372 ، 373 وهو يقدم أمثلة تطبيقية يؤيد بها رأيه هذا فى الرسائل 1/374 - 376 .

جديرا بتحقيق هذه الغاية لولا أن هذا الفهم الذى يقدمه للفلسفة وموضوعاتها وغاياتها ليس هو الفهم العام الذى يتفق عليه الفلاسفة ، وخصوصا مايتعلق بالجانب الإلهى منها ، ومن الواضح أن الفلسفة تتحول - بحسب فهم الكندى لها - إلى فلسفة دينية أو ذات وظيفة دينية ، وهو فَهْم يتّسِم بالخصوصية ، إذا قورن بالفهم العام للفلسفة ، حيث لاتستلزم الفلسفة فى -ذاتها- موقفا دينيا معينا ، ولهذا ظهرت - فى القديم والحديث - فلسفات تختلف عن الدين فيما تقدِّمه من مذاهب وأفكار تتصل بالعقائد الدينية ، وينطبق ذلك على الفلسفة اليونانية التى بذل الكندى جهده لتعريف الناس بها[1] ، ودعاهم إلى دراستها ، ولكنه خالفها فى بعض المسائل الكبرى ، ومنها مايتعلق بخلق الله للعالم وعناية الله بالوجود ، وسموّ معارف الأنبياء[2] ويزداد الأمر بُعْداً فيما يتعلق بالفلسفات الإلحادية ، التى تنكر الألوهية والغيب والنبوة ، وغيرها من أصول الأديان .

٣- التأويل[3] .

ويبدو أن الفلاسفة كانوا يحسون فى قرارة أنفسهم بهذا الخلاف بين المادة اليونانية التى هى موضع تقديرهم وإعجابهم ، وبين الشريعة التى ينتسبون إليها ويعيشون فى ظلها ، ولعلهم أرادوا أن يعبُروا هذه الفجوة التى تفصل بينهما ، ولهذا لجأوا إلى التأويل رغبة فى التقريب بينهما . والتأويلُ له جانبان ، تأويل الأفكار الفلسفية لتقترب من مضمون ودلالات النصوص

(١) انظر مثلا : الرسائل ١/١٦٥ - ١٧٩ وهى رسالة فى حدود الأشياء ورسومها ، ثم ١/٣٦٣ - ٣٨٤ وهى عن كمية كتب أرسطو ، ومايحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة ، واغراض كتب أرسطو .

(٢) انظر مقدمة د/ أبى ريدة لتحقيق الرسائل ١/١١ ، ٥٩ ، ٦٢ ومابعدها وانظر الرسائل ١/٣٧٢ ومابعدها .

(٣) المقصود بالتأويل معناه الإصطلاحى الذى يراد به : صرف اللفظ عن معناه القريب إلى معنى آخر بعيد ، لضرورة تستوجب ذلك عند من يقول بالتأويل .

الشرعية ، وتأويل النصوص الشرعية لتتوافق مع مضمون الأفكار الفلسفية ، ويمكن القول بأن النوع الثاني من التأويل كان هو الأغلب على الفلاسفة ، وأنهم – بمقتضى هذا التأويل – يقرأون النصوص الشرعية قراءة فلسفية ، ويفهمونها فهما فلسفيا ، بحيث يكون المحتوى الفلسفى الذى آلت إليه ، بفعل التحوير والتأويل موافقا للأفكار الفلسفية ، التى تعد بمثابة المحرّك لعملية التأويل ذاتها ، كما تعد بمثابة «المعيار» الذى تقاس به هذه العملية .

**أ- عند الكندى :**

وقد طرق الكندى باب التأويل طرقا خفيفا ، إذا قورن بالذين جاءوا من بعده ، وكان فى تأويله أقرب إلى تفسير المعنى وشرحه ، مع الاستعانه بالدلالات اللغوية ، ومقتضيات السياق ، ولكنه أضاف إلى هذه الوسائل التى يستخدمها المفسرون ، مقياسا آخر يتفق مع انتمائه الفلسفى ، وهو المقاييس العقلية ، التى ينبغى أن يُنظر للنصوص على ضوئها ، وجاء تطبيقه لهذا المقياس فى بعض ماتناوله من تفسير لبعض النصوص الشرعية ، ومنها مايتصل بسجود النَّجْم والشجر ، الذى دلت عليه بعض الآيات القرآنية . وقد أوضح أن للسجود فى اللغة معانى عدة منها : وضع الجبهة فى الصلاة على الأرض ، ومنها الطاعة ، وهذا المعنى يفسر به السجود فيما ليست له جبهة ولا كَفَّان ولاركبتان ، وهذه الطاعة قد يراد بها : التغير من النقص إلى التمام ، وقد تقال على الانتهاء إلى أمر الآمر ، وهذا الانتهاء إلى أمر الآمر يقتضى أن يكون للطائع ارادة واختيار ، وهذا لايكون إلا لذى الأنفس التامة ، وهى الأنفس العاقلة المفكرة . فإذا وُصِفت الكائنات العليا كالنجوم بالسجود فإن هذا ينبغى أن يراد به الانتهاء إلى أمر الآمر ، لأن سجود الصلاة غير ممكن فى حقها ، ولأنها لاتتغير من نقص إلى كمال ، لأنها كاملة لايعرض لها تحوّل ولافساد ، ولاتكوّن يجعلها زائدة عما هى عليه ، ويتحقق انتهاؤها إلى أمر الآمر بمافيها من حركة ثابتة منذ الأحقاب السالفة إلى وقتنا هذا ، وهذه الحركة

المنتظمة «لازمة أمرا واحدا ، لاتخرج عنه ، ماأبقاها باريها – جل ثناؤه ....
فهى – إذن – مُطيعة ، بَيّنة الطاعة لما أراد بارئها جل ثناؤه»[1] .

ويمثّل هـذا الذى قدمه الـكندى نوعا مـن الفهم ، الـذى يمكن ان تتسع له الآيات القـرآنية ، دون مصـادَمة لدلالاتها . ولـكن الكنـدى لايتوقف عند هذا الحد ، وإنما يحاول أن يستخلص من وصف النجم بالسجود أنه كائن حى ذو ارادة واختيار ، وأنـه مطيع طاعـة اختياريـة ، موضحـا ذلك كـما يـقول – «بأقاويل منطقية ظاهرة الإيضاح» .

ومن ثَم ينطلـق فيـقسم الـكائنـات والأجرام إلى حـية ، وغـير حيـة ، ثم يتحدث عـن العلـل وأنواعـها الأربعـة التـى تحدث عـنها أرسـطو وهـى المادة والصورة والـفاعل والغايـة ، ثم يختار أن يـكون الفلك عـلة فاعلة مؤثرة فى الأجرام التى تحتها، وهى لذلك أشْرف منها ، لأن العلة ، عند الفلاسفة، أشرف من المـعلول ، ثم يتحدث عـن أنواع التأثير التـى تقوم بهـا العلة الفاعلـة فى غيرها، ومن هذا التأثيرما يكون عن غلبة ، ومنه مايكون عن شَوْق وعشق[2] .

وهكـذا يستـمر الـكندى فى التقـسيمـات والتفـريعـات ، والانتقـال من المقـدمات إلى النـتائج ، التـى تتحول إلـى مقدمات أخـرى ، مقدماً مـن خلال ذلك كله نـظرية فلكية وفلـسفية تقوم علـى أن الفلك الأقصى يتصـف بالحياة والطاعة الاختيارية ، وأن طاعته دائمة لاتـتغير ، وأن مافى عالم الكون والفساد من التـغيرات إنما هو أثر مـن آثار حركة الفلـك الأقصى ، وأن الكون ليـس فيه شىء عبـث أو بلا علة . ومن ثم تـتنوع هذه التـغيرات فى كل شىء بـحسب ذلك الشىء ، ثم يـعقّب على هذا بقولـه «فهذه هى القدرة الحق للـفاعل الحق ، إذْهى اخراج كل ماهو بـالقوة إلى الفعل الذى ليس بمحـال ، وهذا هو السجود

(١) رسائل الكندى ١/٢٤٤ – ٢٤٧ .
(٢) السابق ١/٢٤٧ – ٢٥٠ .

الحق للجواد فى الفيض بكل فعل غير محال ، وهذه هى السياسة الحق من السائس الحق ، وهى الفعل الأصلح من كل مفعول»[1] والكون إذن يبدو كائنا واحدا مترابطا أو هو بحسب تعبيره «حيوان واحد مُتَّصل» يرتبط علويه بسفليّه ، ويختم الكندى هذه السياحة الطويلة بقوله «فما الذى ينكر من أن تكون القدرة الحق التامة مثّلت الكلّ مِثال حيوان واحد ، موجود فيه جميع مايوجد فى الكل ، وإنسان واحد توجد فيه جميع هذه ، ولاسيما ليس يخالف ذلك خبرُ الصادق محمد عليه السلام»[2] .

ومعنى ذلك أن الكندى لايجد غرابة فى استخلاص كل هذه المعانى من وصف النجم بالسجود ، مع أن دلالات اللغة ، ومقتضيات السياق لاتعين على ذلك ، وعلّل لذلك بأن هذا الفهم المشحون بالنظريات الفلكية ، غير الصحيحة ، والمصطلحات الفلسفية عن القوة والفعل ، والعلل المعلولات ، وأنواع الحركة ، وأقسام التأثير الخ ليس مخالفا - فى رأيه - لخبر الرسول صلى الله عليه وسلم . ولا يتوقف الكندى عند هذا الحد بل إنه يتهم من يرفض مثل هذا التفسير أو التأويل بعجز العقل ، وضعف التمييز وبالجهل ، بل بمخالفة ماتقوم عليه الشريعة من موافقة المقاييس العقلية «فأما من آمن برسالة محمد صلى الله عليه وسلم ، وصدّقه ، ثم جحد ما أتى به ، وأنكر ماتأول ذوو الدين والألباب ممن أخذ عنه ، صلوات الله عليه ، فظاهر الضعف فى تمييزه ، إذ يبطل مايثبته ، وهُوَلا يشعر بما أتى من ذلك ، أو يكون ممن جهل العلة التى أتى بها الرسول صلوات الله عليه ...»[3] ومعنى ذلك أن رفض مثل هذه التأويلات يوقع صاحبه فى إبطال ماأثبته الرسول صلى الله عليه وسلم مما يتوصل إليه ذوو الدين والألباب ؛ ولعل هذا ينطبق فى رأيه على

(١) السابق ٢٥٩/١ ، والجواد بالفيض هو الله تعالى .

(٢) السابق ٢٦١/١ وانظر ٢٦٠/١ .

(٣) الرسائل ٢٤٥/١ ، وانظر ٢٤٤/١ .

الفلاسفة لا على من شغلوا أنفسهم بعلوم الدين ، لأنه كان سيئ الرأى فيهم ، شديد الطعن عليهم ، بسبب موقفهم من الفلسفة والفلاسفة حيث وصفهم بأنهم «أهل الغربة عن الحق» ، وأهل التجارة بالدين[1] .

**ب- عند ابن سينا :**

وهكذا بدأ الكندى التأويل بدءًا هينا رفيقا ، ثم توغل فيه رويدا رويدا ، فاتحا بذلك الباب على مصراعيه ليدخل فيه الفلاسفة من بعده ، وإن اختلفت حظوظهم منه ، قوة وضعفا ، وكثرة وقلة ، ورأينا من بينهم من يقول - فى صراحة وقوة - إن التأويل للنصوص الشرعية يعد ضرورة ، لأنه لايمكن فهم النصوص على ظاهرها ، وليس التأويل مقصورا على مسائل فرعية من مسائل الشريعة ، أو جزئية يسيرة من جزئياتها ، ولكنه ينصب على أصولها الكبرى، وعقائدها الهامة ،حيث جاءت النصوص الشرعية فيها ، بحسب رأيهم، على ظواهرها ؛ مراعاةً لأفهام جمهور الناس وعامتهم ، وهؤلاء لايستطيعون أن يرتقوا إلى فَهْم المعانى الحقيقية التى ينبغى فهمها من الشريعة ، وذلك لارتباطهم بالمحسوسات ، وعجزهم عن إدراك الحقائق المجردة ، لضعف عقولهم، ويوضح ابن سينا أن هذا هو الذى دفع الشريعة إلى مراعاة أفهام هؤلاء العامَّة فى عقيدة التوحيد وغيرها،رِفْقاً بهم ، وتيسيرا عليهم ، وفى ذلك يقول «أما أمر الشرع فينبغى أن يُعلَم فيه قانون واحد ، وهو أن الشرع والملل الآتية على لسان نبى من الأنبياء يُرَام بها خطاب الجمهور كافة ، ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذى ينبغى أن يُرجَع إليه فى صحة التوحيد من الأقرار بالصانع ، موحداً مقدساً عن الكمِّ ، والكيف ، والأين ، والمتَى ، الوضْع والتغير - حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة لايمكِن «أن يكون» لها شريك فى النوع ، ولايمكن أن تكون خارجة عن العالم ولاداخله ، ولابحيث

(1) انظر : الرسائل ١٠٣/١ ، ١٠٤ .

تصح الإشارة إليه أنها هناك – ممتنع إلقاؤه إلى الجمهور ، ولو أُلقى هذا على هذه الصورة إلى العَرَب العاربة (!) أو العبرانيين والأجلاف لتسارعوا إلى العناد، واتفقوا على أن الإيمان المدعوّ إليه إيمان معدوم أصلا»[1] .

ومعنى هذا أن حقيقة التوحيد تقوم على تنزيه الله تعالى عن كل مايوهم تشبيها ، وهذا يقتضى تنزيهه عن الكم والكيف والمكان والزمان وأمثال هذه المقولات التى تحدده ، وتلحق به التغير ، بما يترتب عليه من أخطار . وفهمُ التوحيد على هذا النحو المنزّه مما يصعب فهمه على عامة الناس ، ولذلك عَدَلَت الشريعةُ عن طريق التنزيه إلى التشبيه ، حتى لايعجز الناس عن الفهم ، أو يقعوا فى العناد والمعارضة ووصْفِ الإيمان بهذا الإله المنزه المقدس عن المماثلة والمشابهة بأنه إيمان بمعدوم ، ومن أجل هذا «ورد التوحيد تشبيها كله، ثم لم يرد فى القرآن من الإشارة إلى هذا الأمر الأهم شىء ، ولا أتى بصريح مايحتاج إليه من التوحيد بيان مفصّل ، بل أتى بعضه على سبيل التشبيه فى الظاهر، وبعضه تنزيها مطلقا عاماً جداً ، لا تخصيص ولا تفسير له ... وإذا كان الأمر فى التوحيد هكذا، فكيف فيما هو بعده من الأمور الاعتقادية»[2] .

ويثير ابن سينا مسألة شديدة الخطر ، حيث يذكر أن القرآن لم يتضمن شيئا عن هذا التوحيد القائم على التنزيه ، كمالم يتضمن تفصيلاته ، وكلّ ماأتى فيه من التنزيه فهو عامّ مجمل لايدل على هذا التوحيد المفصل الموجود لدى الفلاسفة ، ويتبين هذا من قوله «فأين النصوص المشيرة إلى التصريح بالتوحيد المحض؟وأين الإشارة إلى الدقيق من المعانى المستندة إلى علم التوحيد مثل : أنه عالم بالذات أو عالم بعلم ، قادر بالذات أو قادر بقدرة ، واحد على كثرة الأوصاف أو قابل لكثرةٍ – تعالى الله عنه ذلك بوجه من الوجوه –

(١) ابن سينا : رسالة أضحوية فى امر المعاد ص ٤٤ ، ٤٥ .

(٢) السابق : ص ٤٥ .

متحيز بالذات أو منزه عن الجهات»[1] ولايصح اغفال مثل هذه المسائل الدقيقة ، كما لايصح الاعتماد فيها على الإشارة والإيماء والغموض ، أو التصريح الذى يؤدى إلى الالتباس بل لابد من التصريح المؤدى إلى البيان والإيضاح وفهم المعانى فهما لا لبس فيه ، لأن اللجوء إلى الرمز أو الإيماء يؤدى إلى تعذر الفهم على الأذكياء من ذوى الأفهام الثاقبة فكيف بمن سواهم من الجهلاء والاغبياء وأهل العقول الساذجة من العبرانين والعرب[2]».

ويكمل ابن سينا القول ، موضحا أن الله تعالى لو كلف أنبياءه بابلاغ الناس حقيقة التوحيد القائم على التنزيه لكان فى تكليفهم بهذا عُسْر وشطط ، ومطالبة لهم أن يفعلوا ماليس فى قوة البشر ، ويصل من ذلك كله إلى أن «الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون،مقرّبا مالايفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل،ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع ألبتة»[3] .

ومعنى ذلك أن ظاهر الشرع ليس حجة فى أمور العقيدة وأصولها ، وينطبق هذا على التوحيد ، وعلى البعث ونحوهما[4] ولكن الحجة فى هذا –عند ابن سينا– هو كلام الفلاسفة الذين هم أقدر على فهم الحقائق التى يعجز العامة عن فهمها ، وهم يصلون إلى تحديد هذه الحقائق عن طريق التأويل ، الذى يفتح لهم آفاق الاستنباط للمعانى الباطنة ، والتفصيلات الدقيقة الصريحة التى هى ألْيَق بعقول الخاصة ، الذين لايجدون بُغْيتهم فى النصوص الشرعية التى جاءت ملائمة لأفهام العامة ، والتأويلُ هنا يعد ضرورة لامفر منها، لأن الأمور الواردة فى هذه المسائل ومنها مايتعلق بالبعث فى الآخرة «إذا

(١) السابق : ٤٨ ، ٤٩ .

(٢) السابق : ٤٩.

(٣) السابق : ٥٠ .

(٤) السابق : ٥٠ ومابعدها .

أخذت على ماهى عليها لزمها أمور محالة وشنيعة»[1] .

وهكذا يكون التأويل - الذى هو ضرورة - هو السبيل الذى يسلكه الفلاسفة فى فهم الشريعة ونصوصها وأصولها[2] والتأويل يقوم هنا بدور مكمِّل للشريعة ذاتها بحسب رأى ابن سينا ، ومعنى ذلك أن ابن سينا يقدم صورة أخرى من صور العلاقة بين الشريعة والفلسفة ، وقد رأينا من قبل أنه يجعل علوم الحكمة مستمدة من الشريعة ، ولكنه يرى هنا أن الشريعة لم تتضمن التوحيد الحق أو المحض كما يقول ، مع ضرورة اشتمالها على بيان هذا التوحيد ، وهذا مايقوم الفلاسفة ببيانه وإكماله . ولعل ابن سينا أراد أن يخفف من وقع كلامه فأوضح أن هذا الذى فعلته الشريعة لم يكن عن عجز منها عن البيان والتفصيل،ولكنه كان رفقا بالكثرة الغالبة من المؤمنين وهم من العامة الذين لايستطيعون فهم الحقائق المجردة ، ولاتطمئن قلوبهم إليها ، ثم ذكر أن هذا هو الذى ألجأ النبى إلى ضرورة اتباع هذا المنهج فى الدعوة ، وفى هذا يقول : «فالمشترَط على النبى أن يكون كلامه رمزا ، وألفاظه إيماء»[3] .

---

(1) السابق : ٥٣ .

(2) بل هو الطريق - فى رأيه - لتدارك ماوقعت فيه من نقص،واستكمال مايوجد فيها من قصور ، وقد قام علماء السنة بمناقشة هذه الدعاوى التى قال بها ابن سينا ، مبرراً قوله بضرورة التأويل ، وممن قاموا بمناقشته والرد عليه وعلى من يشاركونه الرأى - ابن تيمية ، فى كتب ورسائل كثيرة منها : معارج الوصول إلى معرفة أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول ، وكتاب الصفدية ، ودرء تعارض العقل والنقل ، وهو يشير فى اوائله إلى ابن سينا وغيره من القائلين بالتأويل انظر درء تعارض ٩،٨/١ - ١١ وهو يذكر قانون التأويل الذى وضعه ابن سينا فى رسالته الأضحوية ٩/١ ويلاحَظ أن الغزالى كان من الذين ردوا على ابن سينا ، خصوصا فى كتابه تهافت الفلاسفة ، ولكن اهتمامه كان منصبا - فى المقام الأول - على المسائل والقضايا أكثر مما كان مهتما بالمنهج والتأويل .

(3) تسع رسائل ١٩٢ ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٢٧ وقد بين أن هذا هو دأب الفلاسفة منذ أفلاطون وكبراء الفلاسفة انظر من المرجع نفسه ١٢٤ ، ١٢٥ .

• وبناء على هذا المنهج التأويلى يفهم ابن سينا النصوص الشرعية والأصول الاعتقادية فهما فلسفيا .

ومن أمثلة فهمه للنصوص مافسر به آية النور[1] فالنور نوران : ذاتى ومستعار ، والمستعار نوعان إما الخير وإما السبب الموصل إلى الخير ، والمشكاة هى العقل الهيولانى ، والنفس الناطقة ونسبة العقل الهيولانى إلى العقل المستفاد كنسبة المشكاة إلى النور ، والمصباح هو العقل المستفاد بالفعل ، لأنه يُخرج العقلَ الهيولانى من القوة إلى الفعل ، وأما الشجرة المباركة الزيتونة فهى القوة الفكرية التى هى موضوع ومادة للأفعال العقلية ، والرمز بالشرق إلى حيث يُشْرق النور ، والرمز بالغرب إلى حيث يُفْقَد النور ، ومعنى أنها لاشرقية ولاغربية أن القوة الفكرية فى ذاتها ليست قوة عقلية خالصة بحيث يشرق فيها النور ، وليست قوة بهيمية حيوانية ينعدم منها النور على الإطلاق . وهكذا يستمر ابن سينا فى استخراج المعانى الفلسفية من النصوص الشرعية ، مستحضرا فى ذلك نظريات الأفلوطينية وارسطو وشراحه ، راداً فى ثنايا ذلك كله على أفهام علماء الشريعة فى حديثهم عن الاستواء وحمَلة العرش ونحو ذلك من أمور الآخرة ومافيها من الصراط وخزنة النار التسعة عشر[2] .

---

(١) هى الآية ٣٥ من سورة النور : ﴿الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح فى زجاجة﴾ .

(٢) تسع رسائل : رسالة رسالة فى إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم ص ١٢٥ - ١٢٨ وقد تضمن حديث ابن سينا هنا شيئا من فكرته عن العقول وهى عنده أنواع أدناها العقل الهيولانى أى الفطرى المؤهل فى الإنسان لاكتساب المعرفة ، وهو يسمى عقلا بالقوة ، فإذا تحول من مجرد إمكان للمعرفة إلى المعرفة الفعلية فإنه عندئذ يكون عقلا بالفعل ، ويكون ماحصله من المعرفة عقلا مستفادا ، ولايتم ذلك عند ابن سينا وسلفه الفارابى عن طريق الجهد العقلى الذاتى ، الذى يقوم على استخلاص المعرفة وتجريدها ، بل إن ذلك يتم عن طريق عقل يُسمى «العقل الفعال» وهو - عنده - كائن علوى يأتى فى المرتبة العاشرة من مراتب العقول المفارقة وهو مصدر للوجود والمعرفة لما تحت فلك القمر ، ووظيفته بالنسبة=

ثم بحسب هذا التأويل ، وبحسب الفهم الصحيح للتوحيد المحض - كما يقول ابن سينا - تتحول الصفات الإلهية كالعلم والقدرة والإرادة ونحوها إلى معانٍ تسلب عن الله مالايليق به ، كصفة القدم التى تنفى عنه العدم ، أو الوحدانية التى تنفى عنه أى انقسام فى ذاته بوجه من الوجوه . وقد تكون الصفات معانى إضافية ، أى يتحقق تأثيرها فى غيره كصفة الخلق وسائر صفات الأفعال ، وقد تكون مزيجا من السلب والإضافة كصفة القدرة والإرادة وهى مركّبة من علم واضافة إلى الخلق[1].

ومقتضى هذا الفهم تكون الصفات كلها شيئا واحدا فيكون العلم قدرة ، وتكون الحياة والإرادة والسمع والبصر علما[2] ولايكون كلامه صفة راجعة إليه أو ثابتة له بل إنه فى رأيه «فيضان العلوم منه ، على لوح قلب النبى صلى الله عليه وسلم بواسطة القلم النقاش الذى يعبّر عنه بالعقل الفعال والملك المقرب - هو كلامه ، فالكلام عبارة عن العلوم الحاصلة للنبى عليه السلام ، والعلم لاتعدد فيه ولا كثرة»[3] .

وليس الوحى إذن هو الذى يتلقاه النبى من الله تعالى نصاً ، لفظا ومعنى ، بطريق مباشر أو غير مباشر[4] وإنما هو معانٍ ترد على قلبه ، فتقوم قوة التخيل

---

= للعقل الإنسانى هى معاونته على أن يتحول من القوة إلى الفعل ، وهو يشبه ضوء الشمس بالنسبة للعين ، انظر لابن سينا : احوال النفس تحقيق د/ أحمد فؤاد الأهوانى ، دار احياء الكتب العربية ط ١٩٥٢/١ ص ١١١ ، ١١٢ ورسالة مبحث القوى النفسانية الملحقة بها ص ١٧٠ ، ثم الكلام على النفس الناطقة ١٩٥ ، ١٩٦ وكتاب الهداية لا بن سينا ، ٢١٧ ، ٢١٨/٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ .

(١) ابن سينا : الرسالة العرشية ، تحقيق د/ابراهيم هلال ، ١٩٨٠ - دون بيانات - ص ٢٤.

(٢) السابق : ٤ - ٣٠ .

(٣) السابق : ٣٠ ، ٣١ .

(٤) كما تدل على ذلك الآيات القرآنية ، ومنها : ١٥ ، ١٦ من سورة يونس ، ٤٨ من سورة العنكبوت ، ٣ ، ٤ من سورة النجم ، ٤٣ - ٤٧ من سورة الحاقة إلى آيات أخرى كثيرة .

فيه بتصورها والتعبير عنها «وقوة التخيل تتلقى تلك العلوم ، وتتصورها بصورة الحروف والأشكال المختلفة ، وتجد لوح الحس فارغا ، فتنتقش تلك العبارات والصُّوَر فيه ، فيسمع منها كلاما منظوما ، ويرى شخصا بشريا ، فذلك هو الوحي»[١] ولايخلو كلام ابن سينا من إيراد بعض الآيات القرآنية ، في ثنايا حديثه عن هذه الآراء الفلسفية التي يفسر النصوص الشرعية بها ، وهو يسوقها في سياق يُسبغ به على أفكاره ثوبا دينيا ، يضفي على آرائه بعض القبول في البيئة الإسلامية التي يعيش في ظلها[٢] وليكون دليلا من وجهة نظره على هذا التقارب بين الدين والفلسفة.

**جـ- عند ابن رشد :**

ويجرى ابن رشد على منهج الفلاسفة في الإعتماد على التأويل بوصفه طريقا إلى رفع التعارض الذى قد يقع بين الدين والفلسفة .

وهو يؤسس فكرته على بعض الأمور التى تكاد تكون - لديه - أشبه بالبدهيات ، ومنها :

* أن الشريعة الإسلامية هى الشريعة الحق ، وأنها هى التى نبهت على السعادة ، ودعت إليها ، ثم إنها هى الداعية إلى النظر المؤدى إلى معرفة الحق[٣] .

(١) السابق : ٣١ .

(٢) انظر مثلا : في المرجع السابق : ايراده لقوله تعالى : ﴿وماأمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر﴾ ص ٣١ ، وهى الآية ٥٠ من سورة القمر ، وقوله تعالى : ﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب﴾ ص ٣٤ وهى الآية ٣٩ من سورة الرعد ، وقوله : ﴿ولن تجد لسنة الله تبديلا ، ولن تجد لسنة الله تحويلا﴾ ص ٣٦ ، وهى من الآية ٤٣ من سورة فاطر ، وهى فيها بلفظ فلن تجد...ولن تجد . وبعض الآيات الأخرى ص ٤٠ ، ٤١ وهو يفسرها فى ضوء أفكاره الفلسفية.

(٣) انظر : ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، تحقيق د/ محمد عمارة ، دار المعارف ط ١٩٦٩/٢ ص ٣٠ ، ٣١ .

• وإذا كان الأمر كذلك فإن النظر البرهانى لايؤدى إلى مخالفة ماجاء به الشرع ، وهو يقرر ذلك بطريقة حاسمة فيقول : فإنّا معشَر المسلمين نعلم على القطع أنه لايؤدى النظر البرهانى إلى مخالفة ماورد به الشرع ، فإن الحق لايُضَادّ الحقّ ، بل يوافقُه ويشهد له[1] .

• ويترتب على ذلك أن أصول الشريعة تظهر - عند التأويل - أشد مطابقة للحكمة ، مما وقع فيها من تأويل على أيدى بعض المؤولين[2] .

• إذا بدا أن هنا تعارُضًا بين ماتقول به الشريعة ، وما يؤدى إليه النظر البرهانى فينبغى التثبت - أولا - من أن هذا التعارض حقيقى لاظاهرى ؛ لأن كثيرا مما يُتصوَّر فيه هذا التعارض لايكون فى واقع الأمر كذلك ، بل إنه ربما كان راجعا إلى الجهل أو سوء الفهم لكلٍّ من الشريعة والحكمة ، والقائلُ بذلك - عندئذ - «لم يقف على كُنْههما بالحقيقة ، أعنى لاعلى كُنْه الشريعة ولاعلى كنه الحكمة ، وإن الرأى - فى الشريعة - الذى اعتقد أنه مخالف للحكمة هو رأى : إما مبتدع فى الشريعة لامن أصلها ، وإما رأى خطأ فى الحكمة أعنى «أنه» تأويل خطأ عليها ..وأن الرأى الذى ظُنّ فى الحكمة أنه مخالف للشريعة يُعرف أن السبب فى ذلك أنه لم يحِط عِلْما بالحكمة ولابالشريعة»[3] .

وعلى الرغم من هذه المسائل المقررة عند ابن رشد لم يَخْفَ عليه أنه يمكن أن يقع - فى بعض الأحيان - تعارض حقيقى ، بين ما انتهى إليه العقل بفكره وبرهانه ، وبين ماقالته الشريعة ، وهنا يلجأ ابن رشد إلى التأويل بوصفه

---

(1) السابق : ٣١ ، ٣٢ .

(2) مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، تحقيق د/ محمود قاسم ، الانجلو المصرية ط ١٩٦٩/٣ ص ١٨٥ .

(3) السابق : ١٨٥ ، ١٨٦ وقد دفعه هذا الرأى إلى مهاجمة بعض الفلاسفة المعاصرين له ، حيث ظنوا أنهم أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من كل الوجوه انظر فصل المقال ٥٩ ، ٦٠ .

المَخْرَجَ من هذا التعارض ، ومن ذلك يقول : «ونحن نقطع قطعا أن كل ماأدى إليه البرهان ، وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى»وهذه القضية لايشكُّ فيها مسلم ، ولايرتاب بها مؤمن،وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زَاول هذا المعنى وجرَّبه ، وقصد هذا المقصدَ من الجمع بين المعقول والمنقول»(١) .

ويقسِّم ابن رشد النصوصَ الشرعية إلى ثلاثة أقسام - قسم لايجوز تأويله، وقسم يجب تأويله ، وقسم متردد بين هذين القسمين ، فيؤوله قوم ، ويمنع من تأويله آخرون(٢) وواضح أن العامل الحاسم فى هذا التقسيم هو موافقة هذه النصوص للبرهان العقلى أو مخالفتها له ، وقد أدى به ذلك إلى ضرورة تأويل النصوص الشرعية إذا خالفت هذا البرهان ، بل إنه يرى أن لدينا قسما من النصوص التى يجب على أهل البرهان تأويل ظواهرها ، بحيث تتفق مع ماتؤدى إليه البراهين العقلية ، ولايصح التهاون فى التأويل هنا ، لأن إبقاء هذه النصوص على ظاهرها كُفْر ، يقول ابن رشد ، «وهاهنا أيضا ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله ، وحملهم إياه على ظاهره كفر ..»(٣) .

ويبدو أن ابن رشد أحس بأن هذه الدعوى منه ستكون موضع رفض أو منازعة ، فاستعان على تأكيدها ببعض الأدلة التى تقوِّيها ، ومما قاله ، توصّلا إلى تحقيق هذه الغاية ، أن الشريعة نفسها تتضمن - فى جملة نصوصها وألفاظها الواردة فى مسألة أو قضية مّا ما يدل على صحة هذا التأويل للظواهر التى جاءت - فى بعض المواطن - مخالفة للبرهان العقلى ، ومعنى ذلك أن

(١) فصل المقال : ٣٣ .

(٢) السابق : ٤٧ - ٤٩ .

(٣) السابق : ٤٨ ولكنه يشترط أن يقوم بالتأويل أهل البرهان فأما غيرهم فلايصح لهم ذلك، وإلا وقعوا فى الكفر أيضا ، وهو يجعل من هذا الصنف الآيات المتعلقة بالصفات الإلهية الخبَرية التى يثبتها الشرع لله تعالى كالاستواء والنزول ونحوهما ، الموضع نفسه .

النظرة الشاملة للنصوص تزكّى ماذهب إليه أهل البرهان من التأويل ، وفى هذا يقول : «إنه مامن منطوق به فى الشرع ، مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتُبر ، وتصفّحت سائر أجزائه ، وُجد فى ألفاظ الشرع مايشهد بظاهره لذلك التأويل، أو يقارب أن يشهد»(١) وقد ساقته هذه الفكرة إلى فكرة أخرى، مستخلصة هذه المرة ، من مسلك المسلمين إزاء النصوص الشرعية ، وقد ذكر ابن رشد أن المسلمين قد أجمعوا على أنه ليس من الواجب أن تُحمل ألفاظ الشرع كلها على ظواهرها ، كما لايصح أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل(٢) .

ويمكن أن يقال : إن الإجماع على القسم الثانى من القضية صواب أو قريب من الصواب ، أما الإجماع على أنه ليس من الواجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظواهرها فإن ذلك ليس بمسلّم لابن رشد ، لأنه قد وُجدت طوائف من المسلمين قبل ابن رشد ، وبعده أيضا ، يَرَوْن أن النصوص يجب امضاؤها كما جاءت دون تأويل ؛ لأن فى التأويل تسلطا على النصوص وتقليلا من الهيبة الواجبة لها ، ولأنه أشبه بالرد لكلام الله تعالى وكلام رسوله، وقد قال بهذا طوائف من الفقهاء والمحدّثين والمفسرين وأصحاب الاتجاه السلفى ، وقد رأى بعضهم أن التأويل يعد نوعا من تحريف الكلم عن مواضعه ، وأنه من جنس تأويلات القرامطة والباطنية ، وأن سلف الأمة وأئمتها قد اتفقوا على ذمه(٣) .

---

(١، ٢) فصل المقال : ٣٣.

(٣) انظر مثلا : نقص المنطق ٥٧ ، ٥٨ وكذا رسالة ابن تيمية : الاكليل فى المتشابه والتأويل طبع المكتبة السلفية ١١ ، ١٢ ، ١٥ ، وانظر على الاخص درء تعارض العقل والنقل، فهو يقوم – فى جملته – على مناقشة القائلين بالتأويل من الكلاميين والفلاسفة والصوفية وغيرهم ، ولسنا فى مقام مناقشة تفصيلية للفكرة ، وإنما المقصود الإشارة – فقط– إلى أن هذا الإجماع ليس بمسلّم لابن رشد .

ولعله قد استبان من كلام ابن رشد أن التأويل ضرورة يوافق الشرعُ نفسه عليها ، وقد بلغ من اقتناع ابن رشد بهذه الفكرة أنه نظر إلى التأويل الصحيح على أنه هو الأمانة التى عرضها الله تعالى على السموات والأرض والجبال فأبَيْنَ أن يحملنها وأشفقن منها ، وحملها الإنسان[١] .

• وقد كان ابن رشد على علم بخطورة التأويل ، وقد أوضح ذلك بمثال بيّن فيه أن التأويل أوقع المسلمين فى الفرقة والخلاف ، وأدى ذلك إلى الإضرار بالشرع نفسه ؛ لأن كل فرقة من الفرق الإسلامية «تأولتْ فى الشريعة تأويلا غير التأويل الذى تأولته الفرق الأخرى ، وزعمتْ أنه الذى قصده صاحب الشرع ، حتى تمزّق الشرع كل ممزق ، وبعُد جدا عن موضعه الأول..وأنت إذا تأملت مافى هذه الشريعة ، فى هذا الوقت ، من الفساد العارض فيها من رِقبَل التأويل تبينت أن هذا المثال صحيح»[٢] وقد كان الخوارج ، فى رأيه ، هم أول من لجأ إلى التأويل ، ثم تبعهم المعتزلة ، ثم الأشاعرة ثم الصوفية ، ثم أبو حامد الغزالى ، الذى لم يلتزم بقوانين التأويل ؛ لأنه صرح بالحكمة للجمهور ، ثم تذبذب موقفه إزاءها ، حتى انتهى به الأمر إلى تكفير الفلاسفة ، مما أدى إلى الإضرار بالحكمة والشريعة معا[٣] .

(١) فصل المقال ٦٢ ، والإشارة إلى الآية ٧٢ سورة الأحزاب ، وهذا فهم عجيب ، لعل ابن رشد قد انفرد به ، وقد فُسِّرت الأمانة بمعان عديدة منها : الطاعة ، والتكليف ، وأداء الفرائض، والقيام بواجبات العبودية لله أو حفظ أمانات الناس والوفاء بها ونحو ذلك من المعانى انظر مثلا : تفسير ابن كثير ٦/٤٧٧ - ٤٨٠ .

(٢) انظر تفصيل هذا المثال وشرْحَه فى مناهج الأدلة ١٨١ - ١٨٣ وقد عرض له مرة أخرى وبين أن هذا المثال يقينى ، وليس خياليا أو شعريا انظر فصل المقال : ٦٠ ، ٦١ .

(٣) مناهج الأدلة ١٨٣ - ١٨٥ ، ويلاحظ أن ابن رشد لم يذكر الفلاسفة من بين المؤولين ، مع أن الفلاسفة كان لهم باع طويل فى التأويل ، وإن تفاوتت درجاتهم فيه انظر مثلا : رسائل الكندى ١/٢٤٤ - ٢٤٦ ومابعدها وفصوص الحكم للفارابى ١٦٤ ، ١٧٢ - ١٧٥ ، وتسع رسائل لابن سينا ١٢٥ - ١٣٢ ، كما يلاحظ أنه لم يذكر الشيعة والباطنية ، ويبدو أنه كان يؤرخ للظاهرة فى نطاقٍ يغلب عليه أهل السنة .

وكان الاحساس بالخطر على الحكمة والشريعة ، والرغبة فى التقليل من آثار الاختلاف والتمزق الواقع بين طوائف الأمة من الدوافع التى جعلت ابن رشد يضع بعض الضوابط للتأويل ، ومن هذه الضوابط مايأتى :

ا- ألا يكون التأويل واقعا فى أصول الشريعة وأسسها الجوهرية ؛ لأن هذه الأصول تؤخذ من الشريعة اعتقاداً وتسليما ، ولايصح تأويلها ، فإذا وقع التأويل فيها فهو كفر ، لأنه قد يؤدى إلى إنكارها أو الشك فيها . ومن أمثلة ذلك ماذهب إليه بعض أصحاب التأويل من أنه ليس هناك سعادة أخروية ، ولاشقاء أخروى. لأن وجود الإنسان عندهم هو وجود محسوس فحسب[1].

ب- ألا يشمل التأويل جميع ألفاظ الشريعة ، وهذا مما أجمع عليه المسلمون[2] .

جـ- ألا يكون التأويل متعلقا بأمر أجمع المسلمون اجماعا يقينيا على عدم جواز تأويله ، فأما إذا كان الإجماع ظنيا فإن من ا لممكن تأويله ، وقد استدل لذلك بما قاله الغزالى والجوينى وغيرهما من أئمة النظر أنه لايُقْطع بكفرِ مَن خرج على الإجماع فى تأويله لهذه المسائل الظنية[3] .

د- أن يكون التأويل جاريا على قانون البيان العربى الذى يرتضى المجازَ أسلوباً للتعبير ، ويمكن ، بحسب هذا المجاز ، أن يسمَّى الشىء بما يشبهه أو بما هو سبب له أو ماهو مقارِن أو لاحق له ، إلى غير ذلك من العلاقات التى يصح

---

(١) فصل المقال ٤٧ ، وانظر : ٥١ ، ٥٨ وهو يقول إن التأويل فيما بعدّ الأصول والمبادىء بِدْعة، ٤٧ ، ٤٨ .

(٢) السابق : ٣٣ .

(٣) السابق : ٣٤ ، ٣٥ ويذكر ا بن رشد أن الإجماع فى الأمور النظرية يكاد يكون متعذّرا ؛لأنه يتطلب شروطا يتعذر تحقيقها ، وليس الأمر بهذه الصعوبة فى المسائل العملية كالعبادات ونحوها ، السابق : ٣٥ ، ٣٦ .

وقوعها فى المجاز[1] .

هـ- ألا يقوم بالتأويل إلا خاصة العلماء والحكماء ، لأنهم هم الأقدر على تحقيق شروطه ، وتحديد مواطنه ، وتقدير ضرورته ، وهؤلاء هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل . وأمثالُ هؤلاء إذا وقعوا فى خطأ فهم مغفور لهم، لاسيما إذا نظروا فى المسائل العويصة ، إذا كلفهم الشرع بها ، أما غيرهم فإنه يكون آثما إثما محضا إذا وقع فى الخطأ ، سواء أكان هذا الخطأ فى الأمور النظرية أو العملية[2] .

و- ألا يصرِّح هؤلاء العلماء بالتأويل للجمهور ، لأنه لاطاقة لهم على فهمه ، ولأنه يؤدى إلى إثارة الشكوك والشبهات لديهم فيما وقع فيه التأويل ، بل إن إفشاء التأويل ، والتصريح به للجمهور ربما يؤدى إلى كفرهم ، لأن هذه المعارف بعيدة عن المعارف المشتركة . وسر ذلك فيما يذكر ابن رشد أن المقصود من التأويل «ابطال الظاهر ، وإثبات المؤوَّل ، فإذا بطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر ، ولم يثبت المؤول عنده ، أداه ذلك إلى الكفر إن كان فى أصول الشريعة»[3] بل إن ابن رشد يرى أن من يحمل على إذاعة هذه التأويلات وإفشائها لغير أهلها يكون كافرا أيضا ؛ لأنه يكون داعيا إلى الكفر ، والداعى إلى الكفر كافر[4] . والواجب- إذن - حجب هذه التأويلات عن الجمهور ، وسبيل ذلك ألا تُثْبَتَ التأويلات إلا فى كتب البراهين ؛ لأنها إذا كانت فى كتب البراهين - فقط - لم يصل إليها إلا من هو من أهل البرهان ،

(١) فصل المقال : ٣٣ .

(٢) فصل المقال ٤٤ ، وهو يستخلص هذا المعنى من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله اجران ، وإذا أخطأ فله أجر» ، وهو يقول معلقا عليه : وأى حاكم اعظم من الذى يحكم على الوجود بأنه كذا أو ليس بكذا ، وانظر ص ٣٢ مما سبق .

(٣) فصل المقال : ٥٨ .

(٤) السابق : ٥١ ، ٥٢ ، ٥٩ وقد دفعه ذلك إلى القول بكفر بعض فلاسفة زمانه انظر ٥٩ ، ٦٠ .

فأما إذا أودعت فى كتب الجدل أو الإقناع الخطابى فإن فى ذلك خطرا على الحكمة والشريعة والجمهور جميعا[1] فإذا تساءل الجمهور عن مسألة من المسائل العويصة فى الشرع ، وكانت من الأمور التى يرى أهل البرهان ضرورة تأويلها ، وصرف النصوص فيها عن ظاهرها فإنه ينبغى أن يقال لهم عنها إنها من المتشابه الذى لايعلم تأويله إلا الله[2] .

وقد حاول ابن رشد بهذه الضوابط أن يقيد من مجال التأويل حتى لايتحول إلى فوضى[3] ولكن التأويل يبقى مع ذلك ضرورة لازمة وإن أدت إلى إبطال الظواهر كما قال ابن رشد منذ قليل . وقد طبق ابن رشد منهجه على مايتعلق ببعض الصفات الإلهية كالاستواء والنزول وغيرها ، كما طبقه على بعض الأمور الغامضة التى لاسبيل إلى الجمهور إلى فهمها كالحديث عن الروح التى هى من أمر الله تعالى[4] .

---

(١) فصل المقال : ٥١ ، ٥٢ ، ٥٩ ، ٦٢ ويرى ابن رشد أن الغزالى كان ممن أذاع التأويلات للجمهور ولذلك يجب حجب كتبه عنهم ، لأنه كثَّر بها أهل الفساد بدلا من أن يكثر بها أهل العلم انظر : ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٩ .

(٢) السابق : ٥٩ .

(٣) وهذه الشروط تجعلنا نتوقف فى قبول رأى هنرى كوربان الذى رأى أن ما قاله ابن رشد من ضرورة مراعاة مستوى المخاطبين قريب من علم الحيل والألغاز لدى الشيعة الاسماعيلية أو التأويل لدى الصوفية انظر:
Corbin, Henry : L'imagination Créatrice dans Le Soufisme d' Ibn Arabi , Flammarion, Paris 2 edition 1977 . pp 18, 19 .
وفيما يتعلق بالصوفية فإنهم لم يكونوا جميعا كذلك ، بل إن منهم من كان حريصا على ألايتعارض الباطن المستنبط من النصوص مع ظاهرها . انظر مثلا مادة الباطنية بدائرة المعارف الإسلامية ، الطبعة الثانية من الترجمة العربية مجلد ٦/٨٦ – ٩٠ وقد كتبها كاراديفو وهودكسون .

(٤) فصل المقال ٣٣ ، ٤٨ ، ٥٩ .

ولعل ماسبق[1] يشير إلى عناية ابن رشد بالتأويل ، وصياغة فكرته عنه من الناحية النظرية ، وقد كان التأويل سلاحا من أسلحته بوصفه فيلسوفا يبحث في مسائل تكلم عنها الدين ، وبحثتها الفلسفة[2] ويختلف الباحثون - من أجل هذا - اختلافا يصل إلي حد التعارض في تحديد موقفه من بعض القضايا الهامة كوجود العالم ، وهل هو قديم أوحادث ، أو هو جامع بين القدم والحدوث أي أنه قديم المادة ، حادث بالنسبة للصور التي تتوارد عليها[3] .

ولعل السبب في ذلك يرجع إلي صعوبة التحديد الدقيق لآراء ابن رشد ، حيث جاء بعضها في كتبه المؤلفة ، وجاء بعضها في ثنايا شرحه لكتب أرسطو ، علي نحوٍ يوحي بأنه كان يعرض آراء أرسطو أكثر مما يعرض آراءه، وربما يرجع شيء من ذلك إلي أنه في بعض هذه المسائل الهامة كان يحاول التقريب بين الآراء ، بأن يبحث عن العناصر المشتركة بينها ، داعيا إلي التسامح في إطلاق الأحكام إزاء الآراء المختلفة فيها ؛ لأن الأمر فيها لا يصل إلي حد التعارض المطلق ، وقد جاء ذلك مثلا في حديثه عن العالم في فصل المقال .

---

(١) انظر كذلك حديثه عن قانون التأويل فى نهاية كتابه مناهج الأدلة ٢٤٩ - ٢٥٢.

(٢) انظر : د/ عاطف العراقي : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ، دار المعارف ط ١٩٨٤/٢ ص ٢٣٥ وانظر مابعدها .

(٣) انظر مثلا : للقائلين بالقدم ، وهم كثرة : ابن رشد والرشدية : ص ١٢٢ ومابعدها ، وديبور تاريخ الفلسفة فى الإسلام ٢٥٩ - ٢٦١ والنزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد للدكتور عاطف العراقى ص ٨٥ ومابعدها ، والوجود والخلود فى فلسفة ابن رشد للدكتور /محمد عبد الرحمن بيصار فى مواطن كثيرة منه ، وأثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى ، د/ زينب الخضيرى . دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٨٣ ص ٢١٩ ومابعدها إلى ٢٣٩ وقارن للقائلين بالحدوث : ابن رشد وفلسفته الدينية للدكتور محمود قاسم، الانجلو المصرية ط ١٩٦٩/٣ ص ٦٩ - ١٠٤ ومقدمته لمناهج الأدلة ٢٤ - ٢٨ وبين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ١٤٥ - ١٥٠.

وفى هذا يقول : «ويشبه أن يكون المختلفون في تأويل هذه المسائل العويصة إما : مصيبين مأجورين ، وإما مخطئين معذورين»[1] وهو يرى مثل ذلك في حديثه عن البعث أيضا ، حيث يورد الآراء فيه ثم يقول : «ويشبه أن يكون المخطىء في هذه المسألة من العلماء معذورا ، والمصيب مشكورا ، أو مأجورا ، وذلك إذا اعترف بالوجود «أى البعث» وتأول فيها نحواً من أنحاء التأويل ، أعنى فى صفة المعاد ، لا في وجوده ، إذا كان التأويل لايؤدى إلي نفى الوجود»[2] .

وهكذا ينفتح الباب للتأويل ، وتتعدد الاجتهادات[3] في فهم فلسفة ابن رشد كذلك .

**تعقيب :**

ولعل ما قدمناه من نماذج للتأويل عند الكندى وابن سينا وابن رشد يكون كافيا لتوضيح هذه الوسيلة الهامة التى استعان بها الفلاسفة للتقريب ما بين الفلسفة والدين ، ثم للتعبير عن آرائهم فى صيغ تمكّنهم من الدفاع عنها ، إزاء ما يمكن أن يوجَّه إليها من نقد أو هجوم .

ولقد حاول الفلاسفة دعم موقفهم هذا بتوضيح فكرة تُعد حيوية وهامة بالنسبة لهم ، وهى أن الفلسفة لا تؤدى – بذاتها ومن حيث طبيعتها – إلى مخالفة العقائد أو التنكر لها ، كما أنها لا ترمى بأصحابها فى هاوية الإلحاد، ونجد مثل هذا المعنى لدى ابن سينا الذى وجه سهام نقده إلى بعض أدعياء الفلسفة ، الذين زعموا مخالفة الحكمة الشريعة ، وقد أوضح ابن سينا أن هؤلاء

(١) انظر فصل المقال : ٤٢ وهو يقول هذا مع نقده للمتكلمين فيما قالوا به من الحدوث .

(٢) السابق : ٤٣ .

(٣) السابق : ٥١ والتأويل إذا أدى إلى نفى البعث أصلا يكون كفرا لأن الإيمان بالبعث من أصول الدين التى لايصح إنكارها ، وهو هنا يطبق شرطا من الشروط التى وضعها للتأويل.

لم يقعوا فى هذا الموقف الخاطئ بسبب الفلسفة ذاتها «فإن الذين يدَّعونها ، ثم يزيغون عن منهاج الشرع ، إنما يَضلُّون من تلقاء أنفسهم ، ومن عجزهم وتقصيرهم ، لا أن الصناعة نفسها تُوجبه ، فإنها بريئة منهم»(١) وينطبق هذا- فى رأيه - على بعض المتفلسفة من الطبيعيين الذين عجزت عقولهم عن فهم عِلل وأسرار بعض الظواهر الطبيعية ، فلم يدفعهم ذلك إلى التواضع والاعتراف بالعجز ، عن فهم الأصول ، بل إنهم ربما أنكروا بعض الظواهر الطبيعية النادرة إذا لم يشاهدوها بأنفسهم ، ثم أضافوا إلى ذلك أنهم أنكروا الوحْى ومعجزات الأنبياء ، وبعض الظواهر التى لا تجرى على مجرى العادة(٢) وقد كان ينبغى على هؤلاء أن يعترفوا بعجز عقولهم عن فهم هذه الظواهر ، لا أن يتطاولوا عليها بالإنكار ، لأن بعض الظواهر الطبيعية المشاهَدة المتكررة قد تتضمن من الحكم والأسرار ما يفوق الظواهر النادرة التى ينكرونها ، وكان عليهم - عندئذ - أن يسلكوا مسلك المحققين من الحكماء ، الذين يسلِّمون بوجود هذه الظواهر الفائقة للطبيعة إما على سبيل الوجوب ، وإما على سبيل الجواز ، والامكان(٣) ، فاذا جاءت النبوة بوقوعها فلابد من التسليم بها والإذعان لها ؛ لأن العقل قد صح عنده صِدْق النبوة ، ومادامت النبوة صادقة فإن على العقل أن يأخذ عنها ما عجز عن معرفته ، أو قصرت مداركه عن تحصيله(٤) ومعنى ذلك أن التحقق بالحكمة ، وبلوغ أقصى درجاتها يدفع هؤلاء المحققين إلى أن يكونوا أكثر تواضعا ، وأشد طلبا للحق ممن لم يتمرسوا بعلوم الحكمة ؛ لأن العقل يعجز عن فهم اسرار بعض الظواهر الطبيعية المعتادة ، كجذب المغناطيس

---

(١) تسع رسائل ١١٨ .

(٢) يذكر منها : الرؤيا ، ومقصده بها الرؤيا التى تنبىء بوقوع شىء فى المستقبل ومنها العين وماتحدثه من تأثير فى الأشياء ، ومنها الكهانة ، وهى تعتمد على التنبؤ أيضا ، وكذلك العِرافة ، انظر : تسع رسائل ٥٣ .

(٣) السابق : ٥٣ ، ٥٤ .

(٤) السابق : ١١٥ . ١١٦ .

للحديد ، أو تأثير النار فى الأشياء ، فإذا عجز عن ذلك – مع مشاهدته له – فإنه سيكون أكثر عجزا عن معرفة أسرار ما لا يشاهده ، كما هو شأن الأمور الإلهية والنبوية ، والأمور الخارقة للعادة . وهذا هو الذى قاله المحققون من الحكماء ، وقصُر عن الوصول إليه غير المحققين[1] .

ويعترف ابن رشد – هو أيضا – بأن بعض المنتسبين إلى الفلسفة قد يقعون فى الغواية ، وذلك بسبب نقص فى الفطرة والمواهب العقلية ، أو لعدم سلوك الطريق الصحيح فى دراسة الفلسفة ، وربما رجع ذلك إلى دراسة الفلسفة دون معلِّم يُرشد إلى فهم دقائقها وأسرارها ، أو إلى غلبة الشهوات على صاحبها ، أو لاجتماع هذه الأسباب جميعا[2] ، ولكن الغواية التى تقع لهؤلاء الذين تحققت فيهم هذه الأسباب – كلها أو بعضها – ليست راجعة إلى الفلسفة فى ذاتها ، بل إن ما يقع فيه هؤلاء من قصور أو أخطاء يعد شيئا عارضا ، وليس ذاتيا ، ولذلك لا يصح الاستناد إليه فى النهى عن دراسة الفلسفة وتحذير الناس منها ؛ لأن القصور ليس فى الفلسفة ، بل هو فى بعض المنتسبين إليها ممن لم تتحقق لهم أو فيهم شروط طلبها كجودة الذهن ، ومداومة الطلب ، والاسترشاد بأستاذ عالم محقق ، ثم الاتصاف بالفضيلة العملية التى تتطلبها الفلسفة ممن يسلك طريقها ، ولا تنفرد الفلسفة – من بين العلوم والصناعات الفكرية – فى وقوع بعض الأخطاء ممن ينتسبون إليها ؛ لأن هذا يقع فى سائر العلوم ، بل إنه يقع فى بعض العلوم الشرعية التى تقتضى بطبيعتها واختصاصها أن يكون أصحابها من ذوى الفضيلة والأخلاق ، وفى هذا يقول ابن رشد : «وهذا الذى عرض لهذه الصناعة (الفلسفة) هو شئ

---

(١) السابق : ٥٢ – ٥٤ .

(٢) فصل المقال : ٢٩ ، وقد ذكر ابن رشد – فى موضع آخر – أن هؤلاء يجب أن يمنعوا من قراءة كتب البرهان ، وكتب الغزالى كما لا يصح تعريفهم بالتأويل ؛ لأنهم ليسوا من أهله . انظر فصل المقال : ٥٣ .

عارض لسائر الصنائع ، فكم من فقيه كان الفقه سببا لقلة تورعه ، وخوضه في الدنيا ، بل أكثر الفقهاء هكذا نجدهم ، وصناعتهم إنما تقتضي – بالذات – الفضيلة العملية . فإذًا لا يبعد أن يعرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العلمية ، ما عرض في الصناعة التي تقتضي العملية»[1] .

• وقد رتب الفلاسفة على ما سبق كله نتيجة هامة كانوا حريصين على تقريرها في البيئة الإسلامية ، وهي أنه ليس هناك ما يدعو إلى التوجس والحذر من هذه الفلسفة ؛ لأنها لا تدعو إلى الإلحاد ، ولا ترتضيه ، ولا تنافس النبوة في مجالها الذي لا يستطيع العقل أن يخوض فيه ، بل إنهم دعوا هذه البيئة إلى ما هو أكثر من ذلك ، حين أعلنوا أنه لابد من دراسة هذه الفلسفة[2] والانتفاع بما فيها من الحقائق ، دون استعلاء أو تعصب أو جمود أو تقليد ، لأن الحق – في ذاته – قيمة عليا ، يجب على المسلم أن يحترمها ، وأن يسعى إلى معرفتها ، وعلينا – إذن – كما يقول الكندي ألا «نستحي من استحسان الحق ، واقتناء الحق ، من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا ، والأمم المباينة لنا ، فإنه لا شئ أولى بطالب الحق من الحق وليس ينبغي بخس الحق ، ولا تصغير بقائله ، ولا بالآتي به ..»[3] وما دام الدين حقا ، والفلسفة حقا

---

(1) فصل المقال : ٣٠ ويلاحظ أن ابن رشد يقول هذا مع أنه فقيه ينتسب إلى أسرة عُرفت بالفقة والقضاء ، وربما كان في هذا الحكم بنفي الورع عن أكثر الفقهاء ووصفهم بدلا من ذلك – بالخوض في أمور الدنيا – قدر كبير من المبالغة ، و لكن ، لعل ابن رشد قد اندفع إلى ذلك بسبب خصومة الفقهاء وكيدهم له ، حتى أوقعوه في المحنة وألحقوا به الأذى ، كما هو معروف في تاريخه .

(2) أفاض الكندي وابن رشد في بيان وجوب دراسة الفلسفة ، ويمكن الرجوع إلى رسائل الكندي ٩٧/١ ، ١٠٣ ، ١٠٥ ، ٢٤٤ ، ٣٧٢ – ٣٧٥ ، وفصل المقال ، وهو مبني على توضيح هذه الفكرة ، وهو يرى أن دراستها امتثال لأمر الله تعالى بالنظر العقلي ، ومن ثم فهي واجبة ، ومَن صَرَّفهم عن دراستهم فقد أوقعهم في مخالفة أمر الله تعالى انظر ص ٢٢ ومابعدها .

(3) رسائل الكندي ١٠٣/١ .

«فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له» كما يقول ابن رشد[1] ، وذلك لأن «مقتضى العقل الصريح ، لا ينافى موجب الشرع الصحيح» كما يقول ابن سينا[2] أو لأن «الحكمة هى صاحبة الشريعة ، والأخت الرضيعة .. وهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر والغريزة» كما يقول ابن رشد[3] .

• وقد بذل الفلاسفة جهودا كبيرة لتوضيح هذه المعانى ، والبرهنة على أن الفلسفة لا تتعارض مع الدين ؛ بل إنها تقترب منه أو تتفق معه ، ولعل هذه الجهود قد أفلحت فى دفع بعض الأذى عن الفلسفة والفلاسفة ، ولكنها لم تصل - فى هذا الجانب - إلى كل ما تريد ، بسبب ما أحاط بها من ملابسات، وما واجهته من صعوبات تعذّر معها أن تتحقق لها كل الآمال الموجوة[4] ويبدو أن هذا كان قدّر الفلسفة فى المجتمعات التى تدين بعقيدة دينية ، وقد كان هذا بعض ما لقيته فى ظل المسيحية منذ عهدها الأول حيث حذر منها : «بولس» فى بعض رسائله وأوصى بالاتباع لوصايا السيد المسيح[5] ثم حذر منها بعض أعلام المسيحية فى القرن الثالث الميلادى ، لأن

(١) فصل المقال : ٣١ ، ٣٢ .

(٢) تسع رسائل : ٥٠ ويلاحظ أن مثل هذه العبارة ترد كثيرا لدى ابن تيمية ، بل إنها تتفق مع عنوان كتاب كبير له ، وهو بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، وهو الذى حقق بعنوان : درء تعارض العقل والنقل : وانظر عبارة مماثلة فى الدرء ١٤٧/١ .

(٣) فصل المقال ٦٧ .

(٤) انظر : جولد تسيهر : موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل ضمن التراث اليونانى. د/ بدوى ص ١٢٣ ومابعدها ، وهو موقف مازال نجد له نظيرا عند بعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين ، ومنهم المفكر الإسلامى د/ محمد إقبال ، انظر مثلا : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ٨ ، ٩ ، ٢١ ، ١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٥٠ وانظر مقالا بعنوان : الدين والفلسفة عند محمد إقبال نشر بمجلة : منبر الحوار ، دار الكوثر - بيروت ١٩٨٩/١٩٩٠ العدد ١٦ ص ٦٥ - ٨٣ .

(٥) انظر مثلا : رسالته إلى أهل كورنثوس : اصحاح ١٩/١- ٢٥ .

الفلسفة لديهم كانت هي أساس نشأة البدع في المسيحية ، وأن هذه البدع كانت تستعين بجدل «الشقي أرسطو»[1] .

وما يزال هذا الموقف يجد له شبيها في العصر الحديث ، حيث يشير بعضهم إلى تلك الفروق التي تقع بين المسيحية والفلسفة من زوايا متعددة ، فالعقيدة فيها ترتبط بسلطة دينية هي مصدر هذه العقيدة ، أما الفلسفة فليس فيها مثل هذه السلطة ، وهذا الفرق يقود إلى فرق آخر مهم ، هو أن العقيدة نهائية محددة ، أما الفلسفة فهي لا تعرف نهاية لبحثها ، فهي تطور مستمر ، وهذا هو المعنى العميق الذي يمكن استخلاصه من شك ديكارت ، ومن نقد كانط ، ومن حرية فيشته ، والفلسفة لا تتعارض مع المسيحية – إذن – من حيث المنهج والموقف فقط ، بل إنهما – أكثر من ذلك – يتعارضان من حيث المضمون ، والغاية . فإذا كانت الفلسفة هي البحث عن الخلاص والنجاة أو أنها هي النجاة فإنها عندئذ تجعل «الخلاص» المسيحي غير ذي فائدة[2] .

ولكن هذه المواقف من الفلسفة لدى أتباع المسيحية أو الإسلام أو غيرهما – وإن وقفت حائلا دون إنتشار الفلسفة أو تحقيق الأمن الكامل لها – لم تحل دون بقائها واستمرارها بطريق مباشر أو غير مباشر ، نظرا لما تتميز به الفلسفة من مراس ، وقدرة على الصراع ، ورغبة عارمة في البقاء والتأثير ، وهذا هو الذي كفل لها الحياة والاستمرار ، على الرغم من كل الصعاب والعقبات .

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ١٥ .

(٢) Voir : Breton, stanislas : Foi et raison logique Paris Édition du Seuil 1971 pp 135 , 136 .

## المبحث الثانى

## العناية الإلهية وعلاقتها بمشكلة وجود الشر فى العالم

### أولا : العناية الإلهية :

أ- المقصود بالحديث عن العناية الإلهية هنا ما يتجلى فى فعل الله تعالى وتقديره من لطف وعناية بالعالم وموجوداته ، وسيكون الحديث فى أساسه مقصورا على الفلاسفة الإسلاميين ، ولكننا قبل أن نتحدث عما قاله الفلاسفة الإسلاميون فى هذا الشأن ينبغى أن نشير إلى موقف الفلاسفة القدامى ، وخاصة أرسطو الذى كان لفلسفته أثر كبير فى الفلسفة الإسلامية .

يرى أرسطو أن الله هو محرك هذا العالم ، وأنه علته وغايته ، وعلى الرغم مما يستلزمه ارتباط المعلول بالعلة فقد فرق أرسطو بين الله والعالم نوعا من التفريق فالله تعالى لا يجوز عليه التغير ، لأن التغير انتقال من حال بالقوة إلى حال بالفعل ، والله تعالى فعل محض ، ولذلك لا يتطرق إليه الإمكان ، ثم إن التغير امارة النقص ودليل الاحتياج[1] وقد كان وصْفه لله بأنه المحرك الذى لا يتحرك متفقا مع فكرته هذه لأنه لو كان متحركا لاحتاج إلى محرك ، والله تعالى عقل محض !! ليس فيه شئ من المادة[2] ، لأنه ليس جسما ، وإنما كان كذلك لأن الجسمية تقتضى التركُب من أجزاء ، ولانها تستلزم التناهى والاحتياج إلى مكان ، وكل هذه أمور تتنافى مع كماله ، وتنزهه عن النقص . وإذا كان أرسطو يذهب إلى أن الله عقل محض فإنه كان يرى أن أخص

(١) انظر د/ عبد الرحمن بدوى:أرسطو : النهضة المصرية ١٩٦٤ ص ١٦٨ والتغير إمامن نقص إلى كمال ، وهذا لايليق بالمحرك الأول ، وإما من كمال إلى نقص ، وهو لايليق به أيضا - وإذن فإنه يمتنع عليه أى نوع من أنواع التغير .

(٢) السابق : ١٧٠ .

خصائصه التأمل والفكر والنظر[1] ، وموضع تأمله هو ذاته نفسها ، ولذلك يوصف بأنه عاقل ومعقول !! . وما دام الأمر كذلك فإنه لا يفكر فى العالم ولا يتأمل فيه لأنه هو الاكمل ، فلا يتجه علمه إلا إلى الاكمل وهو ذاته ، ولأن الاشياء متغيرة ، فلو كانت موضوعا لفكره لـلحق به التغير أيضا ، ولأنه إذا عقل الاشياء صار منفعلا عنها ، وصار لها تأثير فيه ، وهذا يتعارض مع وصفه بأنه علة كاملة أو فعل محض ، لأن ذلك يقتضى الكمال والثبات الذى لا تلحقه حركة ولا يمسه تغيير[2] ومعنى ذلك أن الله تعالى عند أرسطو لا علم له بالعالم ، ولاصلة له به ، لأن علاقته به تنحصر فى أنه قد دفعه الدفعة الأولى فتحرك العالم بما فيه من قوانين ، ثم انقطعت صلة الله به بعد ذلك لكى يكون له الكمال بتأمله لذاته . ولا يرى أرسطو فى هذا التصور نقصا يلحق بالاله لأن «من الاشياء ما عدم رؤيته خير من رؤيته»[3] وكان على أرسطو أن يفسر السبب الذى من أجله يرتبط العالم بالله على الرغم من أن الله منصرف عنه ، وقد جاء تفسيره ذا صلة بفكرته عن العلة التى يجعلها أربعة أنواع وهى المادية والصورية والفاعلية والغائية ، ويرى أرسطو أن العالم يرتبط بالله بدافع الشوق إليه ، وهذا الشوق هو الذى يحفظ العالم ، وقد قال أرسطو فى ذلك إن المحرك الأول لا يتعقل إلا ذاته ؛ لأنها الجوهر الأكمل ، ولو كان يتعقل غير ذاته لما كان متعقلا للجوهر الأكمل ، وهو متعال عن الكون مفارق له ، وليس له من التأثير فيه إلا تحريكه إياه كذات معشوقة لهذا الكون[4] .

---

(١) وهذه هى طبيعة العقل إذ ماهيته هى التعقل فحسب انظر السابق ١٧١ .

(٢) يصف أرسطو المحرك الأول بأنه عاقل لذاته ، معقول لذاته ، عقل لذاته وهذا كله بالنسبة له شىء واحد انظر السابق ١٧١ .

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ١٨١ ، وانظر : رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ٢٥٦/١ ، ٢٥٧ ، ٢٥٨ .

(٤) انظر د/ بدوى : أرسطو ١٧٣ - ١٧٩ وهذا التصور يتناسق مع فكرة أرسطو عن أن المحرك الأول لايتحرك ، وتوصف هذه الفكرة التى تفسر تحرك العالم عن طريق العشق أو الشوق إلى المحرك الأول بأنها فى مركز المذهب الارسطالى كله وإن كانت لاتخلو من بعض جوانب الضعف انظر السابق ١٧٩ .

ويلاحظ أن أفكار أرسطو هذه يترتب عليها أمور ثلاثة ، فهو لا يقول بخلق الله للعالم[1] ، ويقتضى هذا أن الله لا علم له بهذا العالم ، ولا بما يجرى فيه ، وإذا كان لا علم له به فإنه ينتج عن ذلك أنه لا عناية له به[2] ، وهذه أمور مخالفة للعقائد السماوية التى تجعل الخلق من أفعال الالوهية دون سواها ، وتثبت علم الله بالعالم وعنايته به وحفظه الدائم له . ولن يتسع المقام هنا لمناقشة هذه الأمور الثلاثة مجتمعة وإنما سنكتفى بالأمر الاخير منها .

ويمكن القول بأن الفلاسفة الإسلاميين قد تبنوا مصطلحات أرسطو حول المحرك الذى لا يتحرك وقد ظهر ذلك على سبيل المثال لدى الكندى ولدى ابن سينا[3] كما وصف بعضهم اللهَ بمثل ما وُصف به لدى أرسطو ، فهو عاقل ومعقول وهو مبتهج بذاته وهو ، كما يقول الفارابى ، ويشبهه فى ذلك ابن سينا : «خير محض ، وعقل محض ، ومعقول محض ، وعاقل محض .. وله أعظم السرور بذاته ، وهو العاشق الأول والمعشوق الأول (كذا)[4] .

ب- حديث القرآن الكريم عن العناية الإلهية :

ولكن آراء أرسطو حول العناية تختلف عن حديث القرآن عن عناية الله بالعالم وحفظه له ، وإمداده الدائم له باسباب الوجود والخير ، وقد ذكر القرآن أن هذه العناية لو انقطعت عن العالم لحظة واحدة من الزمان ، لفنى هذا العالم

(١) ومعنى ذلك اتصاف العالم بأنه أزلى ، أى أنه لابداية له فى الزمان بل إنه يقارن المحرك الأول فى الوجود ، لأنه مرتبط به ارتباط العلة بالمعلول ، ويقول جيلسون إن من المشكوك فيه تماما أن يكون اليونانيون قد عرفوا شيئا عن فكرة خلق الله له بفعل من أفعال الخلق المتصل انظر : روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط ص ٢٤ . وانظر ١٠٩ ، ١١٠ .

(٢) المرجع السابق : ٢١٥ .

(٣) انظر مثلا : رسائل الكندى ١٥٤/١ ، وتسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ٥، ٦، ١٧ ، ١٨ .

(٤) الفارابى : عيون المسائل ، ضمن المجموع للفارابى ، مطبعة السعادة : ١٣٢٥/١٩٠٧ ص ٦٧ وانظر لابن سينا : كتاب الهداية : ٢٦٣ - ٢٦٥ .

وصار هباء منثورا ﴿ إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده إنه كان حليما غفورا ﴾ (فاطر : ٤١) ثم يتحدث القرآن عن أن الله تعالى يتفضل على الإنسان بنعمه التى لا تحصى وأفضاله التى لا تستقصى ، وأن الإنسان إذا أراد أن يعد هذه النعم فإنه لن يستطيع لها عدا ؛ لأنها نعم مترادفة ، وأفضال متجددة متوالية وإن كان الناس لا يدركون وجه النعمة فيها ﴿وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها﴾ (إبراهيم : ٣٤ ، النحل : ١٨) وهى نعم ظاهرة وباطنة ﴿ ألم تروا أن الله سخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة﴾ (لقمان ٢٠) وهو يلفت أنظار الناس إلى بعض مواطن فضله التى يمرون عليها دون أن يلاحظوا ما فيها من التفضل والإحسان بسبب تعودهم عليها أو غفلتهم عنها ﴿قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمدا إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون ؟ قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمدا إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون ؟ ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغو من فضله ولعلكم تشكرون﴾ (القصص : ٧١ ، ٧٢).

ويمكن أن نضم إلى الآيات السابقة آيات أخرى كثيرة من بينها :

- ﴿وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنه يأكلون وجعلنا فيها جنات من نخيل وأعناب وفجرنا فيها من العيون ليأكلوا من ثمره، وماعملته أيديهم أفلا يشكرون﴾ (يس ٣٣ - ٣٥) .

- ﴿الله الذى خلق السموات والأرض وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك لتجرى فى البحر بأمره ، وسخر لكم الأنهار وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار وآتاكم من كل ما سألتموه﴾ (إبراهيم :٣٢ - ٣٤) .

إلى آيات أخرى كثيرة يمكن أن تتفق فى القصد والغاية مع قوله تعالى ﴿ ولقد خلقنا فوقكم سبع طرائق وما كنا عن الخلق غافلين ﴾ (المؤمنون : ١٧)[1] .

ولعل من الواضح أن هناك تعارضا بين ما يقوله أرسطو عن محركه المتأمل لذاته ، المنكبّ عليها فقط دون النظر إلى هذا العالم ومخلوقاته ، وعلى رأسها الإنسان – وبين ما يمكن استخلاصه من هذه الآيات وأمثالها مما تحدث الله فيه عن ألوان فضله ودلائل رحمته وعلامات بره إحسانه ، ولقد كان على الفلاسفة أن يحددوا لهم موقعا بين الرأيين أو أن ينحازوا إلى واحد منهما .وعلى الرغم من أن الفلاسفة قد تقبلوا مصطلحات أرسطو وصاغوا فى ضوئها كثيرا من أنكارهم فإنهم لم يمضوا فى الشوط إلى نهايته بل إنهم تحدثوا عن العناية الإلهية على نحو يبعدهم عن أرسطو ويجعلهم أقرب إلى استلهام القرآن الكريم والاستمداد منه[2] .

---

(١) عنى المفكرون الإسلاميون عناية واضحة بابراز وجوه العناية الإلهية بالوجود ، وكان من السابقين إلى ذلك الكندى من الفلاسفة والجاحظ من المتكلمين ، ولاسيما فى كتابه : الدلائل والاعتبار . وقد كان الصوفية من أكثر المفكرين الإسلاميين عناية بهذا الجانب ، وظهر ذلك فى حديثهم عن مقام الشكر ، ويمكن الرجوع إلى نماذج من حديثهم عنه فى كتاب قوت القلوب لأبى طالب المكى ، وإحياء علوم الدين للغزالى قسم المنجيات بالجزء الرابع منه .

(٢) تجدر الإشارة إلى أن فكرة العناية بالكون موجودة لدى أفلاطون الذى يذكر أن الكون وما فيه من نظام ليس صادرا عن صدفة ، ولكنه صنع صانع كامل ، توخّى الخير ، ورتب كل شىء عن قصد ، انظر : تاريخ الفلسفة اليونانية ٨٢ ، ولكن ماذكره الفلاسفة الإسلاميون حول هذه الفكرة أكثر تفصيلا وأكثر وضوحا ، ولعل من أسباب ذلك أن فكرة اليونانيين عن الألوهية لم تكن واضحة على النحو الذى ظهرت به عقيدة الألوهية عند المسلمين ، ولاشك أن ما جاء عن الألوهية وعلاقتها بالوجود كان أمام ناظرى الفلاسفة ، وهم يصوغون أفكارهم فى هذه القضية وما يرتبط بها .

جـ- آراء بعض الفلاسفة عن العناية :

وقد ظهرت فكرة العناية بالعالم وما فيه لدى فلاسفة المسلمين منذ الكندى وهى تتصل لديهم بفكرة النظام والاتساق والترابط الموجود فى الكون ، وهذه الأمور كانت من جانب - دليلا على وحدانية الصانع وعلمه وحكمته . وكانت - من جانب آخر - دليلا على فضله وإحسانه وعنايته . وها هو الكندى يقول إن النظر فى الكون يدل على أنه من صنع صانع حكيم ، وإن المتأمل لظواهره وما تخضع له من أسباب يعلم أن هذه الأسباب الظاهرة للحس لا تحدث تأثيراتها إلا بتدبير سبب أعلى وعلة أولى ، هى التى تمنح هذه الأسباب تأثيرها ، ثم يشير إلى السر فى ذلك بقوله «فإن فى نَظْم هذا العالم وترتيبه ، وفعل بعضه فى بعض ، وانقياد بعضه لبعض ، وتسخير بعضه لبعض، واتقان هيئته على الأمر الأصلح فى كون (وجود) كل كائن وفساد كل فاسد ، وثبات كل ثابت وزوال كل زائل - لأعظم دلالة على أتقن تدبير، ومع كل تدبيرٍ مدبِّر ، وعلى أحكم حكمة ، ومع كل حكمةٍ حكيم»(1) . ولذلك يوصف الله عنده بأنه «مبدع الكل وممسك الكل ومتقن الكل» وبأنه «لا يخلو من حفظه وإمساكه شئ إلا فنى وباد»(2) .

وليس فى الطبيعة شئ عبث أو بلا علة ، وإنما يأتى كل شئ فيها بقَدَرٍ، يدل على كمال العلم والحكمة وحُسْن القصد والتدبير . ويضرب الكندى نماذج لذلك بموقع الشمس من الأرض وما فيه من دلالة على العناية ، فالشمس تبعد عن الأرض ، ولو كانت الشمس أبعد عن الأرض مما هى عليه الآن لكانت الأرض شديدة البرودة إلى حد لا يمكن معه العيش عليها ، ولَمَّا كان بإمكان الإنسان والحيوان أن يتحملوا البرودة الناشئة عن بعد الأرض عن

---

(1) رسائل الكندى : 1/215 .

(2) السابق : 1/162 ، ثم 237 .

الشمس ، ولما كانت ظروف الجو مساعدة على نمو النبات ونضجه ، ومعنى ذلك كله أن تستحيل الحياة على الأرض . ويصدُق ذلك أيضا لو كانت الشمس أقرب إلى الأرض مما هي عليه الآن ، فإن شدة الحرارة كانت ستصل إلى حد تستحيل معه الحياة ، ولقد كان من عناية الله بالاحياء على هذا الكوكب أن موقع الأرض من الشمس يتغير على مدارالعام فينشأ عن ذلك الفصول الأربعة التى بها تتجدد الحياة على الأرض ، وتتهيأ الظروف لتنوع الحرارة والبرودة ، وتنوع الثمار والنبات . وهذا كله دليل على عناية الله بنا وعظيم إحسانه إلينا[1] وظهر الإهتمام بفكرة العناية لدى الفارابى وابن سينا[2] أيضا ، ثم جاء ابن رشد فجعل هذه العناية من أدلة الوجود على الخالق الحكيم ، وقد ذكر ابن رشد أن الإنسان إذا نظر إلى شئ فرآه قد وُضع بشكل مّا ، وبقدر مّا وعلى نحو يؤدى إلى المصلحة والمنفعة بحيث لا تتحقق لو أنه وضع على نحو آخر وبمقدار آخر فإن الإنسان يعلم على القطع أن هذا الشئ لم يوضع صدفة أو دون غاية مقصودة[3] ويرى ابن رشد أن هذا العالم الذى نعيش فيه موجود على نحو موافق لمصلحة الإنسان . ويحصل اليقين بذلك لمن تأمل فى أحوال هذا العالم ومافيه من موجودات ، وما سخره الله للإنسان من الحيوان والنبات ونحو ذلك من الأمطار والنأهار والبحار ، وموافقة الليل والنهار ، والشمس والقمر لوجود الإنسان ، وكذا تغيّر الفصول ،

---

(١) رسائل الكندي ٢٢٩/١ ومابعدها ، ويلاحظ أن بعض العلماء التجريبيين المحدثين يستندون إلي مثل هذه الظواهر في الاستدلال علي وجود الخالق الأعظم – جل شأنه – وعلي غايته وعلمه ، انظر مثلا : الله يتجلي في عصر العلم ، بإشراف : جون كلوفر مونسما ، ترجمة د/ الدمرداش عبد المجيد سرحان ، مؤسسه الحلبي وشركاه ط٣/ ١٩٦٨ ، ٦ – ٩ والعلم يدعو للإيمان ، كريسى موريسون ترجمة محمود صالح الفلكى ، النهضة المصرية ط ٦/ ١٩٧١، ٥٥ – ٥٧ .

(٢) سنشير إلي ماقاله ابن سينا بعد قليل ، وانظر نموذجا لما قاله الفارابى عن العناية في عيون المسائل : ٧٥ وسترد إشارة إليه أيضا .

(٣) مناهج الأدلة : ١٩٥ .

وموقع الأرض ونحو ذلك ، ثم يحصل اليقين بذلك أيضا لمن تأمل فى «أعضاء الإنسان وأعضاء الحيوان أعنى كونها موافقة لحياته ووجوده .. ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع جميع الموجودات»(١) .

ويذكر ابن رشد أن العناية البادية فى الوجود هى من أشرف الدلائل على وجود الله . ثم يكشف عن المصدر الذى استند إليه فى حديثه عن العناية حين يقول إن الحديث عن العناية ظاهر فى آيات كثيرة فى القرآن العزيز ، وأن على من أراد أن يحقق لنفسه الطاعة التى أمر الله بها عبادة «أن يسلك هذه الطريقة حتى يكون من العلماء الذين يشهدون لله بالربوبية»(٢) ثم يذكر ابن رشد نماذج للآيات القرآنية التى اهتمت ببيان أوجه العناية الإلهية فى الوجود قائلا فى نهاية المطاف «ولو ذهبنا لنعدّد هذه الآيات ، ونفصّل ما نبهت عليه من العناية التى تدل على الصانع والمصنوع لما وسع ذلك مجلدات كثيرة . ولعلنا – إن انسأ الله فى الأجل ، ووقع لنا فراغ – أن نكتب كتابا فى العناية التى نبه عليها الكتاب العزيز»(٣) .

---

(١) مناهج الأدلة : ١٥١ ، ١٥٢ ، ثم ١٩٥، ١٩٦ ، ويدل كلام ابن رشد على أن المرء كلما ازداد علما بأحوال العالم كان أوثق إيمانا وأقوى يقينا ،فالعلم يهدي للإيمان ، وقد كان هذا من أسباب قوله بضرورة دراسة الفلسفة ؛ لأنها ليست شيئا أكثر من النظر في الوجودات ، واعتبارها من جهة دلالتها علي الصانع ، وكلما كانت المعرفة بالصنعة أتم كانت المعرفة بالصانع أتم وهذا الاعتبار قد أوجبه الشارع أو ندب إليه انظر : فصل المقال : ٢٢ .

(٢) السابق ١٥٤ ويقول ابن رشد أن آيات القرآن منها مايدل علي الخلق والاختراع ، ومنها مايدل علي العناية ومنها مايدل علي الأمرين جميعا وهو الأكثر ورودا في القرآن الكريم ١٥٣-١٥٤ .

(٣) مناهج الأدلة ١٩٩ وانظر كذلك ١٥١ – ١٥٥ ، ١٩٦ – ١٩٨ وكذا تهافت التهافت ٣١٦/١ – ٣٢١ ويتضح من أقوال ابن رشد في هذه الصفحات خطأ مايذهب إليه كاتب مثل ديبور في قوله إن ماذهب إليه ابن رشد من قول بارتباط حوادث الكون جميعها ارتباط علة بمعلول لايترك مجالا للعناية الإلهية أو للخوارق أو نحوها ، راجع تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢٦٤ .

## ثانيا : مشكلة وجود الشر في العالم[1] :

**تمهيد :** تعد تلك المشكلة واحدة من اعقد المشكلات التى واجهت الفلاسفة على اختلاف العصور ، ولا سيما الفلاسفة الذين يؤمنون بالله تعالى وفضله وعنايته ، وذلك لأن الله تعالى له الكمال المطلق فى ذاته ، وهو موصوف بالخير التام الذى لا يقاربه شر أو نقص ﴿ بيدك الخير إنك على كل شئ قدير﴾ (آل عمران: ٢٦)[2] ويترتب على هذا أن كل ما يفعله الله تعالى أو يخلقه لابد أن يكون موصوفا بالكمال والخيرية ، والبراءة عن النقص والشر، أو البعد عنهما ، وينطبق ذلك على خلقه للعالم وما فيه من موجودات وكائنات .

لكن العقل البشرى يلاحظ أن هذا الكون لا يخلو –فى بعض الأحيان– من بعض الظواهر أو الأحداث التى ربما لا يكون الخير فيها ظاهرا جليّا ،

---

(١) قسّم الفيلسوف الألمانى ليبنتز الشرالى ثلاثة أقسام : الشر الميتافيزيقى ، والشر الطبيعى والشر الخلقي والأول يتمثل في النقص عموما ، والثاني يتعلق بالألم ، أما الشر الخلقى فهو يتمثل في الخطيئة . ومعنى هذا أن الشر الميتافيزيقى هو الحرمان من الخير الميتافيزيقى ، وهكذا فإنه عند ما يحرم كائن عاقل من الرشاد من غير ألم ولاخطيئة أى من غير شر طبيعى أو اخلاقى فهذا – علي وجه الدقة – شر ميتافيزيقى وهو – عموما – ممالايمكن تجنبه Voir : Boutroux , Emile : l'introduction de la Monadologie de Leibnitz : Paris, Pelagrave 1975 p 110,111 .

وهذا التقسيم الثلاثى للشر موجود من قبل عند ابن سينا انظر : د/ منى أحمد محمد أبو زيد : مفهوم الخير والشر في الفلسفة الإسلامية ، دراسة مقارنه في فكر ابن سينا ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت ط١/١٩٩١ ص ١٢ وسيكون النوع الأول هو موضع التركيز في هذه الفقرة ، لأنه مرتبط بالوجود بصفة عامة ، ولأنه قد يكون سببا في غيره من أنواع الشرور الأخى ، لاسيما الشر المتعلق بالألم ، أما الشر الأخلاقى فهو متصل بقضية أخرى شديدة الأهمية ، وهى القضاء والقدر وعلاقته بالإرادة الإنسانية ، وهي تحتاج إلي دراسة مفصلة لايتسع لها الحيز المخصص لهذه الفقرة .

(٢) وجاء في الحديث : والخير في يديك : صحيح البخارى : كتاب الأنبياء باب قصة يأجوج ومأجوج ١٠٩/٤ .

ومنها الزلازل والبراكين والأوبئة والفيضانات المغرقة ، والجفاف الذى يؤدى إلى تعذر الحياة وصعوبتها فى بعض الأقاليم ، ومنها كذلك ما قد يحرمه بعض الناس من النعم التى يتمتع بها سواهم ، دون أن يكون لهم يد فى حرمانهم منها . وهذه الظواهر شديدة الالحاح على العقل ، وهى تتطلب منه تفسيرا أو تبريرا لها ؛ إذ كيف تتسق هذه الشرور – مع ما فيها من نقص وبعد عن الكمال – مع الإيمان بالعناية الإلهية والتفضل الإلهى ، والشر – إذن – يقدم المشكلة الأكثر صعوبة لكل قائل أو مؤمن بهذه العناية ، لأنها تقتضى أن يفعل الله الخير للكائنات ، والشر يُشبه أن يكون معارضا لرحمة الله تعالي[1] ويقول العقاد عنها إنها مشكلة المشكلات فى جميع العصور ، وقد خامرت كُلَّ فكر ، وساورت كل نفس ، وتعلقت بكل معتقد[2] ويقول هوايتهيد : إن كل التبسيطات فى العقيدة الدينية قد تحطمت على الصخرة التى هى مشكلة الشر[3] ومن قبل قال ابن تيمية إنه لا يزال يحوك فى نفوس الناس من هذه المسألة أمر عظيم[4] .

ومما يؤكد صعوبة هذه المشكلة وخطورتها على العقيدة أنها قد انتهت ببعض المفكرين إلى الإلحاد وإنكار وجود الله وعلمه وعنايته وقدرته . وظهر ذلك لدى بعض فلاسفة اليونان مثل طاليس[5] وأبيقور[6] وينسب ذلك إلى

---

(١) Voir : Proton ,Didier Edmond,Thomas d, Aquin , Paris. Édition Universitaire 1969 . 82 .

(٢) العقاد : عقائد المفكرين في القرن العشرين . مكتبة غريب د. ت ٦٧ ، ٧٩ .

(٣) هوا يتهيد : «الفرد نورث» العقيدة تتكون ترجمة د/ وليم حنا ، الأنجلو المصرية ١٩٨٥ ص ٧٣ .

(٤) فتاوى ابن تيمية ، طبع الرياض ٨٧/٨ .

(٥) انظر : ابن العبرى : تاريخ مختصر الدول ، بعناية انطون صالحانى اليسوعى ، دار الرائد اللبنانى ١٩٨٣ص٦٣ .

(٦) انظر : راندال «جون هرمان» تكوين العقل الحديث ، ترجمة د/ جورج طعمة ، دار الثقافة ، بيروت ١٩٥٥ جـ ١/ ٤٤٠ ، ٤٤١ .

أبي بكر الرازي الطبيب الذي رأى أن الشر في الوجود أكثر من الخير ، وأنك إذا قايست بين راحة الإنسان ولذاته في مدة حياته ، مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع الصعبة والعاهات والزمانات والأنكاد والأحزان والنكبات فستجد أن وجوده - يعني الإنسان - نقمة وشر عظيم[1] .

ولا يقتصر الأمر على هؤلاء ، حيث وُجد المنكرون لوجود الله وعلمه بسبب هذه المشكلة في القديم والحديث[2] ثم انتهت هذه المشكلة نفسها ببعض المفكرين إلى القول بوجود إلهين ، كما هو شأن الثنوية الذين قالوا بوجود إلهين : أحدهما للخير ، وهو النور ، وثانيهما للشر وهو الظلمة ؛ لأنه لم يتضح لعقولهم أن يكون الخير والشر ، كلاهما ، راجعا إلى إله واحد[3] وقد كانت هذه المشكلة سببا لاعتناق أوغسطين لهذه المانوية ؛ لأنه وجد فيها حلا للمشكلة ، ثم تبين له ، من بعدُ ، خطأ هذا الحل الذي قدّمه[4] .

وقد كانت صعوبة هذه المشكلة دافعا للفلاسفة المتدينين أن يقدحوا عقولهم للبحث عن حل مُرْضٍ لها ؛ دفاعا عن العقيدة من جهة ، وطلبا للسكينة النفسية والعقلية من جهة أخرى ، ومن المحاولات التي قُدِّمت لتفسير هذه المشكلة ما نجده لدى أفلاطون وابن سينا وليبنتز ، وهي محاولات يختلف أصحابها في عقائدهم ، ولكنها تتفق في غايتها ، كما تتفق في المكانة التي جعلوها لها ، ويمكن اعتبار حديثهم عنها من أهم المحاولات التي قدمت في هذا الصدد ، ومن الطبيعي أن يختلف كل من هؤلاء فيما يرتضيه

(١) موسى بن ميمون : دلالة الحائرين ، تحقيق وترجمة د/ حسين أتاي مكتبة الثقافة الدينية ، دت ص ٤٩٦ وانظر ديبور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٩١ هامش ٣ .

(٢) انظر : دلالة الحائرين ٥٢٠ ، ٥٣٥ ، وتكوين العقل الحديث ٤٣٨/١ ، ٤٣٩ .

(٣) انظر مثلا : الملل والنحل ٨٠/٢ - ٨٦ .

(٤) انظر : جيلسون : روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط : ١٦١ ، ١٦٢ وقد ظل معتنقا للمانوية تسع سنوات ثم تحول عنها إلى المسيحية .

من حل ، وما يقدمه من تفسير ، بحسب ثقافة كل منهم وعقيدته ، ومزاجه الفنى أو الفلسفى ، فالحل الذى يقدمه أفلاطون يعكس نظرة فنية جمالية تتفق مع نظرته إلى الوجود بصفة عامة ، وربما كان هذا اهتمامه بهذا الجانب أكثر من اهتمامه بمقتضيات ما كان يؤمن به من عقيدة ، لا تصل فى إحكامها ودقتها إلى ما يوجد فى العقائد السماوية ، أما الحل الذى يقدمه ابن سينا ، فإنه يقرب أن يكون صادرا عن إيمانه بعقيدته الدينية أكثر مما هو صادر عن نزعة جمالية خالصة ، ويتفق معه فى هذا ليبنتز ، مع اختلاف العقيدة لدى كل منهما ، وسنشير إلى رأى هؤلاء الثلاثة فى الصفحات المقبلة .

### ا - افلاطون

ظهر لدى أفلاطون الاهتمام بتقديم حل لهذه المشكلة ، فى إطار حديثه عما فى العالم من كمال وجمال ، وقد ذكر أن العالم - على الرغم من ذلك - لا يخلو من الشر ؛ لأن ذلك كان ضروريا ليتميز الخير من الشر ، كما يتميز الصدق إذا وجد الكذب ، ولكن الذى ينبغى التأكيد عليه هو أن الله لا يريد الشر لذاته[1] ، وإنما يسمح به فداء للخير الفائض على البشر ، وقد كان من المستحيل - بحسب نظريته فى المثل - أن يكون العالم المصنوع خيرا محضا، فيشابه نموذجه الدائم ، وهو - إذن - ناقص ، ولكنه - مع هذا - هو أفضل عالم ممكن . ويضيف أفلاطون إلى ضرورة التفرقة بين العالم الحسى وعالم المثل

---

(١) يذكر أفلاطون في الجمهورية أن الله في ذاته خير محض ، وهو مصدر كل نفع ، وعلة كل خير ، وماكان كذلك لا يمكن أن يكون ضارا ولاجالبا للشر ، كما أنه لايمكن أن يكون علة أى شر وإذن فالخير مصدره هو الله ، أما الشر فلا يعود إليه ، بل إلي مصدر غيره انظر الجمهورية ٢٤٢ ، ٣٤٣ ، والمقدمة ١٢٢ ويوشك أن يكون هذا قولا بالثنائية ، ولكن ربما كان المقصود لدي أفلاطون أن مافي الوجود من شر يرجع إلي المادة لاإلي الله أو إلي مثال الخير الذى يضعه أفلاطون علي قمة المثل ، وانظر رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ٢٠٦/١.

سببا آخر هو أن الحكيم يراعى الكل قبل الجزء ، وهذا هو الذى يفعله الطبيب ، عندما يقرر بتر أحد الأعضاء إذا كان فى وجوده ما يضر بالجسد كله ، وهذا هو - أيضا - الذى يفعله الفنان حين يرسم اللوحة ، فهو لا يهتم بالاجزاء إلا من حيث الغاية العامة التى يبتغيها من وراء عمله ، فهو يصنع الجزء لأجل الكل ، لا العكس وكذلك حال الصانع الأكبر .فإن تذمر الإنسان فلأنه يجهل أن خيره الخاص يتعلق به وبالكل معا ، على مقتضى قوانين الكل ، فوجود الله وكماله وعنايته حقائق لا ريب فيها[1] ويقول كذلك : إننى أصِرّ على وجود الآلهة ، وعلى أنهم يعنون بشئون البشر ، مادمنا قد بينا ذلك ببراهين لا تحتمل الاحتقار[2] .

٣- وإذا كان أفلاطون قد حاول - بحسب فهمه للعقيدة السائدة فى مجتمعه، وبحسب نظريته الفلسفية - أن يفسر المشكلة ، فإن الفلاسفة والمفكرين الذين انتسبوا إلى دين منزّل كانوا أَوْلى منه بالبحث عن حل لها ، ولذلك نجد الاهتمام بها يبرز لدى كثير من المفكرين من المسيحيين والمسلمين واليهود[3] وكان الفلاسفة الإسلاميون من بين الذين عُنوا بدراسة هذه المشكلة ، ومنهم الفارابى الذى تناولها بإيجاز إذا ما قورن بابن سينا ، وقد ربطها بفكرته عن

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ٨٢ ، ٨٣ .

(٢) أفلاطون : القوانين : ٤٨٠ ، وانظر ٤٧٧ ، ٤٧٨ ويلاحظ أنه يذكر الآلهة بلفظ الجمع ، في هذا الكتاب وفي الجمهورية لأن أفكاره عن الألوهية أقرب إلي التعدد ، شأنه في ذلك شأن العقيدة السائدة لدي اليونانيين ، وقد أشرنا إلي ذلك في المبحث السابق .

(٣) انظر مثلا : الحل الذي قدمه أوغسطين : تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط للاستاذ يوسف كرم ٤٨ ، ٤٩ وكتاب Thomas d'Aquin الذي سبقت الإشارة إليه قريبا ص ٨٣ ومابعدها ، وقد كانت هذه المشكلة ملحوظة في حديث المعتزلة عن الصلاح والأصلح وتفسيرهم لمايقع في الوجود من الآلام انظر مثلا : شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ، تحقيق / عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ط٢/ ١٩٨٨ ، ٣٠١ ومابعدها ٤٨٣ ومابعدها وانظر دلالة الحائرين لموسى بن ميمون ٥٢٠ ومابعدها .

القضاء والقدر ، وكان مما قاله عنها إن عناية الله تعالى محيطة بجميع الأشياء، وأن كل كائن فى الوجود فإنه بقضاء الله تعالى وقدره، ولا تستثنى من ذلك الشرور ؛ لأنها بقضائه وقدره أيضا ، ولكن هذه الشرور تابعة لطبيعة الأشياء التى لابد لها من الشر ، وهى واصلة إلى الكائنات الفاسدة دون مالا يتطرق إليه الفساد منها ، ومعنى ذلك أنها موجهة إلى عالم الكون والفساد أو عالم ما تحت فلك القمر ، بحسب نظرية الفيض التى قال بها ، ويرى الفارابى أن تلك الشرور الواقعة فى عالم الكون والفساد لا ينبغى ذمها ، بل إنها محمودة ، لأنها سبيل إلى وجود الخيرات الكثيرة على سبيل الدوام ، ولو رفضنا هذه الخيرات الكثيرة من أجل بعض الشر اليسير الذى هو شرط فى وجودها لكان الشر - عندئذ - أكثر[1] .

ويمكن القول بأن ابن سينا قد أفاد من هذه العناصر الهامة التى ذكرها الفارابى ، ولكن تناول ابن سينا للمسألة كان أكثر بيانا وتفصيلا ، كما كان أكثر توقعا للاعتراضات المثارة أو المحتملة ، ولذا اعتنى بتقديم الإجابات لها ، وتكشف أفكاره التى قدمها عن تأمل عميق لها ، ورغبة قوية فى تقديم تفسير متكامل ومقنع لها ، هذا ما سنتناوله فى الفقرة التالية .

**٣- رأى ابن سينا :**

وجه ابن سينا النظر إلى ما فى الكون من آثار عجيبة تدل على النظام ، وتنفى ما ذهب إليه بعض الفلاسفة من كون الوجود راجعا إلى الصدفة أو الاتفاق . ويوضح ابن سينا هذا بقوله «ولا لك سبيل إلى أن تنكر الآثار العجيبة فى تكون العالم واجزاء السموات وأجزاء الحيوان والنبات ، مما لا

---

(١) الفارابى : عيون المسائل ، ضمن مجموعة ص ٧٥ وانظر مقالة د/ حسن حنفي : الفارابى شارحا أرسطو ، ضمن مهرجان الفارابى بعنوان : أبو نصر الفارابى في الذكرى الألفية لوفاته ص١٤٤ .

يصدر ذلك اتفاقا ، بل يقتضى تدبيرا ما»[1] ويفسر ابن سينا هذا النظام السارى فى الوجود بأنه يرجع إلى العناية الإلهية ، وهو يعرّف هذه العناية بأنها هى «كون الأول عالما لذاته بما عليه الوجود فى نظام الخير ، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان ، وراضيا به على النحو المذكور ، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ فى الإمكان ، فيفيض عنه ما يعقله نظاما وخيرا ، على الوجه الأبلغ الذى يعقله ، فيضانا على أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان ، فهذا هو معنى العناية»[2] .

ويعنى ذلك أن العناية ترجع إلى أمرين هامين : أحدهما : أن الأول وهو الله تعالى ، خير فى ذاته ، فهو خير محض ، وهو مبرأ من كل عيب ونقص ، وهو جمال وكمال وبهاء ، بل هو الغاية فى كل ذلك وهو مصدر الكمال والبهاء فى كل شيء[3] .

وثانيهما : أن الأول الموصوف بالعلم المطلق الذى لا نقصان فيه ، محيط بكل الكائنات أو المعلومات أو محيط بالكل كما يقول ابن سينا ، وبما يجب أن يكون عليه الكل وبما أن الله تعالى له الوجود المحض الذى لا سبيل إلى الإمكان فيه فإن علمه بالكائنات يؤدى إلى وجودها ، ومن ثم فإنها تخرج إلى الوجود ، بحسب علم الأول بها ، وعلمُه بها يأتى على الوجه الأكمل والأبلغ ، ومن ثم فإن وجودها يكون على الوجه الأكمل والأبلغ ، وعلى

---

(١) ابن سينا : الإلهيات من الشفاء ، الجزء الثانى تقديم د/ ابراهيم مدكور تحقيق د/ محمد يوسف موسى ، د/ سليمان دنيا ، والاستاذ سعيد زايد ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٣٨٠ هـ ١٩٦٠ جـ٢/٤١٥ .

(٢) السابق : ٢/٤١٥ ، وانظر ٢٢٥ النجاة ، تحقيق وتنقيح د/ ماجد فخرى ، دار الآفاق الجديدة - بيروت ط ١/١٩٨٥ ص ٣٢٠ ، ومنهج وتطبيقة ٢/٨٢ .

(٣) تقديم د/ ابراهيم مدكور لإلهيات الشفاء ٢٠/١ ، وارجع إلى هذه المعانى نفسها فى الكتاب ١/٣٠٦ ، ٣٦٨ ، ٣٦٩ .

أفضل ما يمكن أن تكون عليه هذه الكائنات ، ويعبر ابن سينا عن هذا مرة أخرى فيقول «فالعناية هى إحاطة علم الأول بالكل ، وبالواجب أن يكون عليه الكل ، حتى يكون على أحسن النظام ، وبأن ذلك واجب عنه ، وعن إحاطته به ، فيكون الموجود وفق المعلوم على أحسن النظام .. فعلم الأول بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير فى الكل»[1] وإذا كان الله تعالى خيرا محضا ، وكمالا تاما ، وكان وجود العالم راجعا إلى هذا الخير ، فكيف ، إذن ، يوجد الشر فى الوجود ؟ .

أ- لقد حاول ابن سينا الإجابة على هذا السؤال الذى عرض لأمثاله ممن يقولون بالعناية الإلهية ، وقد بدأ حله لهذه المشكلة بأن قدم بعض التعريفات والتقسيمات للشر ، والشر عند ابن سينا مرتبط بالعدم ، أما الخير فمرتبط بالوجود ، فالوجود فى أى مستوىً من مستوياته هو خير ، فإذا كان الوجود تاما فالخير تام ، وإذا كان الوجود مشوبا ببعض النقص فإنه يكون خيرا ناقصا أو خيرا نسبيا ، أما الشر فهو قرين العدم ، أو متصل به ، فالشر المطلق ليس فيه أدنى درجة من درجات الوجود ، أما الشر النِّسْبِى فإنه يمثل نقصا فى الوجود ، ومن هنا فإن الشر يقال على وجوه كما يذكر ابن سينا،فمن الشر ما هو نقص

---

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، تحقيق د/ سليمان دنيا ، دار المعارف ط ١٩٨٥/٣ حـ٢٩٨/٣ ، ٢٩٩ وقد أوضح ابن سينا ان ذلك لايتم عن طريق القصد والإرادة ؛ لأن ذلك يدل علي نقص الأول ، انظر الشفاء ٣٦٣/٢ ، ٣٩٣ - ٣٩٦ . ، والإشارات في الموضع السابق ، ويقترب هذا الفهم من فهم أرسطو في هذه النقطة ، وإن كان ابن سينا متأثرا من جهة أخرى بنظرية الفيض التى سبقه إليها الفارابى ، وهى تقتضى عندهما وعند من يقول بها أن الوجود لايتم عن طريق الخلق المباشر ، بل إنه يتم عن طريق وسائط تدريجية ، هى العقول التى هى واسطة بين الله والكون ، وهذه العقول تبدأ بالعقل الأول ، وتنتهى بالعقل العاشر الذى يشرف علي ماتحت فلك القمر ، وهو الذى يسمى بالعقل الفعال ، وقد تعرضت هذ النظرية لكثير من الهجوم ، حتى من الفلاسفة أنفسهم ، كما يظهر ذلك لدى ابى البركات البغدادى فى المعتبر وابن رشد في تهافت التهافت .

كالجهل الذى هو ضد العلم ، والضعف الذى هو ضد القوة ، التشويه فى الخلقة الذى هو ضد الجمال فيها ، ومن الشر ما هو مثل الألم والغم ، بشرط أن يكون مَن يقع له ذلك الغم أو الألم واعيا به ، ومدركا له ؛ لأن مجرد وجودهما دون إدراك لا يجعل الأمر شرا ، لأن بعض الناس قد تقع له الشرور فلا يدركها ، كالسحاب إذا حَجَب الشمس عن المحتاج إليها فإن كثيرا من الناس لا يفطن إلى ذلك[1] ويضيف ابن سينا إلى ذلك قوله «فالشر بالذات هو العدم ، ولا كل عدم ، بل عدمُ مقْتضى طباع الشئ من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته ، والشر بالعرض هو المعدوم ، أو الحابس للكمال عن مستحقه»[2] .

وإذا كان الشر مرتبطا بالعدم التام أو الجزئى فإنه ليس لنا أن نتصور أن يكون فى الوجود الإلهى أدنى شئ من الشر ؛ لأن الله خير محض ، ووجود محض ، ليس فيه أدنى درجة من الإمكان ؛ بل إنه واجب الوجود ، «وكل شئ ، وجودُه على كماله الأقصى ، وليس فيه ما بالقوة فلا يلحقه شر ، وإنما الشر يلحق ما فى طباعه ما بالقوة»[3] والنقص فى الوجود - إذن - يتعلق بالعالم لأن العالم ممكن الوجود فى ذاته ، وما كان كذلك لا يكون خيرا محضا ، ولا فعلا خالصا ، ولذلك فإن ذاته «تحتمل العدم ، وما احتمل العدم -بوجه ما - فليس من جميع جهاته - بريئا من الشر والنقص ، فإذن ليس الخير المحض إلا الواجب الوجود بذاته»[4] وإنما كان العالم ساحة ومجالا لبعض أنواع الشرور لأنه مرتبط بالمادة ، وقد يكون الشر لاحقا بالمادة فى أول وجودها ، مثل ما يعرض للمادة «التى يتكون منها إنسان أو فَرَس إذا عرض لها من الأسباب الطارئة ما جعلها أردأ مزاجا ، وأعصى جوهرا ، فلم تقبل

---

(1) إلهيات الشفاء ٢/٤١٥ وانظر كذلك كتاب النجاة ٣٢٠ .

(2) إلهيات الشفاء ٢/٤١٦ والنجاة ٣٢١ .

(3) إلهيات الشفاء ٢/٤١٦ ، وانظر ٢/٣٥٦ .

(4) السابق ٢/٣٥٦ .

التخطيط والتشكيل والتقويم فتشوهت الخلقة؛ ولذلك جاءت الخلقة ناقصة ، وليس النقص هنا راجعا إلى نقص فى الفاعل الذى يجلُّ بذاته عن النقص ، ولكن النقص فى التابل ، لأنه لم يتيسر له قبول الكمال الذى يمكن أن يتحقق لمثله ، وإن لم يتحقق له .

وربما جاء الشر على نحو آخر أو صورة أخرى حيث لا يكون مصاحبا للمادة عند أول نشأتها ، بل يكون طارئا وعارضا عليها بعد وجودها ، وهذا بِدَوْره،ينقسم إلى قسمين : فهو إما شئ يمنع المادة ويحول بينها وبين الكمال ، وذلك مثل السحاب الذى يمنع ضوء الشمس من الوصول إلى النبات ، فيمنعه من النضج والكمال ، وإما شئ واصل إلى المادة على نحو يمحق كمالها كالبرد الشديد الذى يصيب النبات فيفسده ويمنع كماله[1] .

ب- يعترف ابن سينا - إذن - بوجود الشر ، ولكنه الشر الإضافى النسبى لا المطلق ؛ لأن الشر المطلق - كما سبق القول - عَدَم ليس فيه شئ من الوجود، وقد ربط ابنُ سينا بين الشر وبين المادة ، ومعنى ذلك أن الوجود الإلهى برىء من الشرور ، أما الذى يعرض له الشر فهو العالم بما فيه من مادة وإمكان ، ويرى ابن سينا أن هذا الشر الواقع ، أو الذى يمكن وقوعه فى العالم ليس كثيرا ، إذا قورن بما فى العالم من الخير ، بل إنه قليل بالقياس إلى الخير الكثير الموجود فيه ؛ وذلك لأن الشر إنما يوجد فيما تحت فلك القمر ، وهو قليل إذا ما قيس إلى الوجود كله ، ومعنى ذلك أن نطاقه محصور فى دائرة قليلة من دوائر الوجود ، وليس شاملا للوجود كله ، بل إنه بعيد عن أكثره ، ثم إن الشر ليس شاملا لما تحت فلك القمر كله ، دفعة واحدة ، فى زمان واحد، بل إنه يصيب بعض الأشخاص دون بعض ، فى بعض الأوقات دون بعض ، وفى بعض الأماكن دون بعض ، بل إنه لا يصيب أكثر الأشخاص إلا

(١) السابق ٤١٦/٢ ، ٤١٧ ، وانظر النجاة ٣٢١ ويكاد النص يكون واحد فيهما .

نوعا من الشر[1] وهكذا تقل دائرة الشر في نطاق عالمنا نفسه ، ولا ينبغي لأحد - عندئذ - أن يظن أن الشر أكثر من الخير ، بل إن العكس هو الصحيح، حيث إن الشر في أشخاص الموجودات قليل[2] .

جـ- ويوجه ابن سينا النظر إلي أن الشر الواقع في الوجود ليس مقصودا لذاته ، وإنما يحدث عَرَضا ، وبطريقة يُقْصد من ورائها تحقيق الخير ، الذي يكون هو المقصود الأصلي من الوجود ، ومعني ذلك أن وجود الشر يمثل ضرورة لتحقيق الخير ، فالنار مثلا قد وجدت لتتحقق بها المنافع الكثيرة التي تتحقق للإنسان من وجودها . وهذه المنافع هي المقصد الأصلي من وجودها ، ولكن هذه المنافع لا تمنع من وجود بعض الشرور العارضة التي تحدث بسببها ، فقد تحرق النار رداء أو مسكنا ، أو نباتا أو نحو ذلك ، ولا يصح أن تكون هذه الشرور العارضة سببا في عدم وجود النار ، لأن ذلك يعني الحرمانَ من الخير الكثير ، الذي هو مقصود لذاته ، والذي يقع في الأعم الاغلب من الأحوال والأوقات من أجل شر قليل عارض ، ليس مقصودا لذاته ، ولا يقع إلا نادرا أو قليلا ، فالحكمة -إذن- تقتضي تغليب الأكثر علي الأقل ؛ تحصيلا للخير ، ومنعًا له من الفوات والعدم ، ولهذا «فما كان يحسن أن تُترك المنافع الأكثرية والدائمة لأغراض شرِّية أقلية ، فأريدت الخيرات الكائنة عن عن هذه الأشياء إرادةً أولية .. وأريد الشر أيضا علي الوجه الذي بالعرض ... فالخير مقتضًى بالذات ، والشر مقتضًى بالعرض ، وكلٌّ بِقَدَر»[3] ويدلل ابن سينا علي صدق هذه النظرة بأن الإنسان يرضي أن يتحمل الألم القليل ، من أجل أن

(1) إلهيات الشفاء ٤١٧/٢ والنجاة : ٣٢١ ، ٣٢٢ .

(2) النجاة : ٣٢٢ .

(3) إلهيات الشفاء ٤٢٠/٢ ، ٤٢١ وانظر النجاة ٣٢٢ والاشارات والتنبيهات ٣٠٠/٣ - ٣٠٥ ، ولا سيما ٣٠١ ، ٣٠٢ .

يتمتع بالشفاء «ولهذا يؤثر العاقل الأحتراق بالنار ، بشرط أن يسلم منها حيا ، علي الموت بلا ألم ، فلو ترك هذا القبيل من الخير لكان يكون ذلك شرا فوق هذا الشر الكائن بإيجاده»(١) .

د- وعلي الرغم من وجاهة هذه التفسيرات التي قدمها ابن سينا لوجود الشر ، وكونه يمثل المقدار الأقل إذا قورن بالخير ، فإن ابن سينا قد تنبه إلي أن من الممكن أن يثور التساؤل حول الأسباب التي أدت إلي وجود هذا الشر أصلا ، وهل كان وجوده ضرورة حتمية ، بحيث لا يمكن خلوّ الوجود منه ، وبعبارة أخرى : ألَم يكن من الممكن أن يكون الوجود خيرا محضا لا شر فيه أصلا ؟ سواء أكان هذا الشر قليلا أو كثيرا ، عارضا أو ثابتا ؛ مقصودا لذاته أو مقصود لغيره ؟

ويجيب ابن سينا بأن طبيعة الوجود قد اقتضت تقسيمه إلي وجود مبرأ عن كل نقص ، وهو الوجود العلوي الذي لا يلحق به شئ من النقص ، وإلي وجود آخر توجد به مراتب متعددة للوجود ، فمنه ما هو وجود كامل ، وخير تام ، ومنه ما يكون فيه نقص ليس مقصودا لذاته ، بل يقصد منه الخير ، وقد كان وجود هذا النوع الثاني ضروريا علي النحو الذي ظهر به لأن به كائنات أو مواد تقصر عن قبول الكمال أحيانا ، ثم إنها ذات طبائع مستقرة ليس من اليسير تغييرها ؛ لأن ذلك يؤدي إلي تغيير في طبيعة وجود العالَم ، فالنار مثلا تقتضي طبيعتها أن تكون محرقة ، ولو قلنا إن من الخير ألا تكون محرقة لأدي ذلك إلي تغيير طبيعتها الكامنة فيها ، لكن ثبات طبيعتها مرتبط بالنظام الكلي للوجود(٢) .

ولئن كان هذا النوع الثاني ليس خيرا خالصا ؛ لأن طبيعته تحول دون

---

(١) النجاة ٣٢٢ وانظر ٣٢٤ ، ٣٢٥ ، وإلهيات الشفاء ٤١٨/٢ .

(٢) انظر النجاة : ٣٢٤ - ٣٢٦ ، والاشارات والتنبيهات ٣١٠/٣ وإلهيات الشفاء ٤٢١/٢ ، ٤٢٢ .

ذلك فإن ذلك لا يقتضي إعدامه ؛ لأن العدم شر محض ، أما يجاده فهو خير، أو هو بحسب تعبير ابن سينا خير الشرين ؛ لأن وجوده – مع مافيه من شر قليل – يُعَدّ خيرا من عدمه[1] بل إن وجوده يعد ضروريا لكي يتم استيفاء مراتب الوجود ، وليتم التفريق فيها بين تام وناقص ، ومعني ذلك أن النظام الأكمل للكون يقتضي وجود هذا النوع الثاني[2] .

هـ- ولعل ابن سينا قد أحس في قرارة نفسه أن إجابته ليست حاسمة ، لأن من الممكن التساؤل مرة ثانية : لِمَ لا تتغير طبيعة هذه الموجودات لتؤدي المنافع المنوطة بها دون شرور ؟ وهذا سؤال يرد علي الذهن عند إثارة هذه المشكلة ، وهو محتاج إلي إجابة أكثر قوة من تلك التي قدمها ابن سينا ، وربما كان ذلك هو الذي دفع ابن سينا إلي إعادة تقليب المسألة علي وجوهها، بحثا عن إجابة أخري تكون عِوَضا عن الإجابة السابقة أو مكملة لها ، وهنا يبين ابن سينا أن لدينا خمسة احتمالات تتعلق بوجود العالم الذي نحن فيه :

الاحتمال الأول أن يكون هذا العالم خيرا محضا لا شر فيه ولا نقص ، وهذا هو الذي تهفو النفوس إليه ، لأنها تجزع من الشر ، وتهرب من النقص ، وترجو أن يتحقق لها الكمال . ويمكن القول بأن مثل هذا العالم لا يتميز فيه الخير من الشر ؛ لأن الصحة إنما تتبين بالمرض ، والنور يتميز بالظلمة ، والاستغناء إنما يُظهره الفقر والحاجة،وهكذا ، فالشر -إذن – وسيلة لإظهار الخير ، ولولاه لما فطن الناس إلي الخير ، ولما تنبهوا إلي كونه نعمة . والاحتمال الثاني أن يكون العالم بحيث يغلب عليه الشر والنقص . والعالم – علي هذا الاحتمال – جدير بأن يكون شرا من عالمنا الذي نحن فيه ، وليس من شأن النفوس العاقلة أن تهفو إلي مثله.ولا يبقي إذن إلا الاحتمال الثالث وهو أن يكون في العالم خير وشر ، وأن يكون الخير أكثر من الشر ، وأن يكون الخير

(1) إلهيات الشفاء ٤١٨/٢ ، والنجاة ٣٢٣ .

(2) تقديم د/ مدكور لإلهيات الشفاء ٢٥/١ .

مقصودا للذات ، علي حين يكون الشر عارضا غير مقصود ، ثم يقع فيه الخير للكثيرين من الناس في الكثير من الأوقات ، علي حين يقع الشر فيه للقليل من الناس في القليل من الأوقات . وهذا هو عالمنا الذي نعيش فيه ، وهو أفضل العوالم الممكنة[1] «..وأما ما كله شر أو الغالب فيه أو المساوى أيضا فلم يوجد ، وأما الذى الغالب في وجوده الخير فالأحرى به أن يوجد ؛ إذ كان الأغلب فيه أنه خير»[2] .

و- ولم يغب عن بال ابن سينا أنه توجد في العالم شرور كثيرة ، وقد توقع أن يعترض عليه معترض بهذا الاعتراض ، ولذلك أورد الاعتراض ، ورد عليه بأن الشر قد يكون كثيرا أحيانا ، ولكنه ليس أكثريا كما قد يزعم البعض «وفرّق بين الكثير والأكثريّ ، فإن ههنا أمورا هى كثيرة ، وليست بأكثريّة ، كالأمراض فإنها كثيرة ، وليست أكثرية ، فإذا تأملت هذا الصنف الذى نحن في ذكره من الشر وجدته أقل من الخير الذى يقابله»[3] وعلي ذلك يمكن القول بأن ما نصادفه من شرور في العالم الذى نعيش فيه هو أقل من الخيرات الواقعة فيه فعلا ، وهى ملاحظة تدل علي صدقها دلائل كثيرة فيما يحيط بنا من الوجود ، لاسيما إذا لاحظنا الأعم الأغلب في الأشخاص

(١) النجاة ٣٢٥ ورسالة القدر لابن سينا (ضمن مجموعة طبعت بمطبعة كردستان العلمية بعناية الشيخ محيي الدين صبري) ٢٤٦ ، ٢٤٧ وقد ذكر ابن سينا احتمالين آخرين أولهما أن يكون الوجود شرا محضا لا خير فيه ، وهذا بمقتضى كلام ابن سينا يكون عدما لأن الشر المحض عدم ليس فيه شئ من الوجود ، وثانيهما : أن يتساوي الخير والشر ، وهذا أقل أيضا من العالم الذي نحن فيه ، وهو الذي يغلب فيه الخير علي الشر ، وهو أولي بالقبول من هذا الاحتمال .

(٢) النجاة : ٣٢٥ .

(٣) إلهيات الشفاء ٤٢٢/٢ والنجاة ٣٢٦ ، ويعترف ابن سينا بأن هناك شرورا أكثرية تتعلق بالجهل الذي هو نقصان للكمال الإنساني ولكن هذا نوع آخر من الشرور ، وهو ليس نقصا طبيعيا ، بل هو نقص إنساني إرادي أخلاقي ، فهو من باب آخر غير الذي يتحدث فيه . وإن كان يندرج تحت أقسام الشر بصفة عامة انظر النجاة : ٣٢٦ .

والزمان والمكان والأحوال .

وهكذا يصل ابن سينا إلي تقرير هذه النزعة التفاؤلية التى تمتزج بها نظرته إلي الوجود ، وبها يتم الغلبة علي عوامل الشك ودوافع الإلحاد التى ترتبط بالنزعة التشاؤمية كما ظهرت لدى بعض المفكرين في القديم والحديث .

**تعقيب :**

هذا هو مجمل آراء ابن سينا في هذه المشكلة المعضلة التى كان على الفلاسفة من أهل الأديان أن يتصدوا لها ، بسبب ما تؤدى إليه من شبهات وشكوك ، بل لما يمكن أن يترتب عليها في بعض الأحيان من ثنوية أو إلحاد .

ولقد كان لهذه الآراء صداها في البيئة الإسلامية حيث وجدنا بعض أفكاره يتردد لدى بعض الذين جاءوا من بعده ، من فلاسفة ومتكلمين ، بل لدى بعض المفكرين من ذوى الاتجاه السلفى ، علي الرغم من عدائهم الفلسفة والفلاسفة ، ويتضح هذا من النماذج التالية :

**أ - ابن رشد**

يتحدث ابن رشد عن هذه المشكلة في مناسبات متعددة ، منها مايتعلق بما في الكون من نظام مطرد ، يدل علي أن صانعه واحد ، لامتعدد ، وكان الفلاسفة - فيما يقول ابن رشد - قد بحثوا هذه المسألة ، وتبين لهم بطلان القول بمبدأين للوجود ، هما الخير والشر ، لأن الوجود كله يتجه إلي غاية واحدة ، وهذا يدل علي وحدة صانعه .

وهذا هو معنى قوله تعالي : ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ «الأنبياء : ٢٢» ولما كان هؤلاء الفلاسفة يعتقدون وجود الخير في كل موجود، وكان هذا يتعارض في ظاهره مع وجود بعض الأشياء التى لا تتضح فيها هذه الخيريَّة ، فقد رأوا أن الشر حادث فيها بالعرض وليس بالذات أو

الأصالة ، وشبهوا ذلك بالعقوبات التى يضعها الحكام العادلون لسياسة المدن التي يحكمونها فإن هذه العقوبات ليست شرورا مقصودة لذاتها وإنما هى مقصودة لما يترتب عليها من عدل ونظام .

ويرى ابن رشد أن الوجود في ذاته خير ، وأن مافيه من شرور ليس مقصودا لذاته ، ولاهو موجود بالأصالة ، بل إنه مقصود لما يرجَّى من ورائه من الخير ، ثم إن هذا الشر ليس كثيرا ولكنه قليل ، ولقد كانت الحكمة تقتضى أن يوجد هذا الخير الكثير،المقصود لذاته ، ومعه هذا الشر القليل العارض «لأن وجود الخير الكثير مع الشر اليسير آثر من عدم الخير الكثير ، لمكان الشر اليسير»[1] وهى الحجة نفسها التى نجدها لدى ابن سينا من قبل .

• وإذا كان ابن رشد يتحدث – هنا – علي المستوى الكونى العام ، وعلاقته بتوحيد الله تعالي ، فإنه تحدَّث عن هذه المسألة نفسها في مقام آخر يتعلق بالإنسان ، ومايكون عليه من هُدًى أو ضلال ، وعلاقة هذا بالمشيئة الإلهية ، وماتتصف به من عدل ينفى عنها الظلم والجور ، وماترتب علي القدرة الإلهية من أسباب تؤدى إلي الهداية والضلال . وقد ذكر ابن رشد أن مشيئة الله تعالي قد اقتضت أن يكون في أجناس الموجودات خَلْق ضالُّون ، بمعنى أنهم مهيأون للضلال بطبائعهم ، ومسوقون إليه بما يحيط بهم من الأسباب التي تؤدى إلي ضلالهم ، سواء كانت هذه الأسباب راجعة إلي فطرتهم وقواهم الذاتية ، أو إلى أسباب خارجية : طبيعية أو اجتماعية. وأوضح ابن رشد أن الحكمة الإلهية قد اقتضت أن يكون الخلْقُ علي هذا النحو، وفسَّر ذلك بأن طبيعة الإنسان ومافطره الله عليه قد اقتضت أن يكون الأقل من الناس أشرارا بحسب طباعهم ، وينطبق هذا علي ماوضعه الله في الوجود من أسباب الهداية والتوفيق ، فإنها،وهى الموضوعة لهداية الخلق، قد

(1) تهافت التهافت ١/٢٩٧ ، ٢٩٨ والنص من ٢٩٨ .

عَرَض لها أن تكون مؤدية إلى إضلال بعضهم ، وعندئذ لم يكن هناك بُدٌّ - بحسب الحكمة - من أحد أمرين : «إما ألا يخلق الأنواع التي وجد فيها الشرور في الأقل والخير في الأكثر ، فيعدم الخير الأكثر بسبب الشر الأقل ، وإما أن يخلق هذه الأنواع ، فيوجد فيها الخير الأكثر مع الشر الأقل» وواضح أن الاحتمال الثاني هو الذي يتفق مع الحكمة ، ولذلك يقول ابن رشد «ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من إعدام الخير الأكثر ، لمكان الشر الأقل»[1] .

وقد أوضح ابن رشد أن عموم القدرة الإلهية يقتضي الإيمان بأن الله خالق كل شيء ، ومعنى ذلك أن هذه الأسباب التي قد تؤدي ببعض الناس إلى الضلال هي راجعة إلى قدرته تعالى ، لكن ذلك ينبغي أن يُفْهم فهما صحيحا، فالله تعالى يخلق الخير لذات الخير ، ويخلق الشر من أجل الخير أيضا ، «ومثال ذلك أن النار خلقت لما فيها من قوام الموجودات التي ماكان يصح وجودها ، لولا وجود النار ، لكن عَرَض عن طبيعتها أن تفسد بعض الموجودات ، لكن ، إذا قُويِسَ بين مايعرض عنها من الفساد الذي هو الشر ، وبين مايعرض عنها من الوجود الذي هو خير ، كان وجودها أفضل من عدمها فكان خيرا»[2] .

وليس هذا المثال الذي ذكره ابن رشد بعيدا عما وجدناه من قبل لدى ابن سينا ، وإن كان المثال يرد لدى ابن سينا في سياق فكرة عامة تتناول المشكلة

---

(١) مناهج الأدلة ٢٣٧ ، ٢٣٨ وقد بين أن هذا السر من الحكمة هو الذي خفي على الملائكة حين أخبرهم الله تعالى بأنه جاعل في الأرض خليفة ، فلم يروا من هذا الخليفة إلا أنه يفسد فيها ويسفك الدماء ، وقد بيّن الله تعالى لهم أنه يعلم مالا يعلمون وذلك لأنه إذا كان في وجود شيء من الموجودات خير وشر ، وكان الخير اغلب عليه من الشر فإن الحكمة تقتضي ايجاده لا إعدامه .

(٢) مناهج الأدلة : ٢٣٩ .

بالتعريف والتقسيم والتعليل والاستدلال ، وإيراد الاعتراضات والرد عليها ، وهى عند ابن سينا متعلقة بفهمه الخاص للقضاء الإلهى وصلته بما في الكون من شرور فالطابع الميتافيزيقى هو الغالب لدى ابن سينا ويقترب ابن رشد من هذا المجال في نصوص تهافت التهافت ، وإن تكن معالجته للمسألة فيها قد جاءت بطريقة عابرة ، أما نصوصه في المناهج فهى تتعلق بالعدالة الإلهية ، وعلاقتها بالفعل الإنسانى ، وهى تخلو من تفصيلات كثيرة تتضمنها نصوص ابن سينا .

**٢- لدى المتكلمين :**

وقد سرت آراء ابن سينا إلي المتكلمين ، واعتمد عليه الشهرستانى فيما ذكره عن آراء الفلاسفة للعناية الإلهية حول مشكلة الشر ، وقد أورد تعريفه للعناية الإلهية وعلاقتها بوجود العالم عل أكمل وجه من وجوه الوجود كما أورد تعريفاته للشر ، وأنه علي وجوه منها النقص والألم ، والشر الأخلاقى ، كما نقل عنه الربط بين الشر والعدم ، وأن الشر المطلق لاوجود له ، أما الشر بالعرض فله درجة من درجات الوجود ، ثم أوضح علاقة الشر بالمادة ومايترتب عليها من النقص الذى يرجع إليها لا إلي الفاعل ، وقد أورد الاحتمالات التى سبق ابن سينا إلي إيرادها ، وهى الاحتمالات الخمسة التى يقول عنها الشهرستانى «وانقسمت الأمور إذا تُوُهِّمت موجودة إلي : خير مطلق ، وإلي شر مطلق ، وإلي خير ممزوج بشر ، والأخيرا ، إما أن يتساوى فيه الخير والشر ، أو يغلب أحدهما ، وقد علق على هذه الاحتمالات بما يدل علي رفضها ، إلا واحدا منها ، «فبقى ما الغالب في وجوده الخير ، وليس يخلو عن شر ، فالأحرى به أن يوجد ، فألاَّ يكونَ أعظمُ شرا من كونه ، فواجب أن يقتضى وجوده،من حيث يقتضى منه الوجود ؛ لئلا يفوت الخير الكلى،بوجود الشر الجزئى»(١) وقد ذكر ماسبق إليه ابن سينا من أن وجود

(١) الشهرستاني (محمد بن عبدالكريم) نهاية الأقدام في علم الكلام ، تحرير وتصحيح الفرد جيوم ، مصور عن طبعة مكتبة المثنى ببغداد ، د.ت ٢٦٠ - ٢٦٢ .

الشر يرجع في بعض الأحيان إلى طبيعة الشيء ذاته ، وليس يصح تغيير هذه الطبيعة لارتباطها بنظام الخير الكلى للوجود ، وهذا ينطبق على النار التي ترتبط بها منافع كثيرة هى السبب في وجودها ، ولكن قد يقع بسببها بعض المضار غير المقصودة ، والمنافعُ هى المقصودة بالذات ، والمضارّ عارضة «فما كان يحسن أن يترك المنافع الدائمة الأكثرية لأعراض شرّيّة أقلية ، فالخير مقتضًى بالذات ، والشر مقتضى بالعرض ، وكلٌّ بِقَدَر»(1) .

وواضح من هذا العرض أن الشهرستانى قد قرأ أفكار ابن سينا بعناية وأورد نصوصه بألفاظها أحياناً،ولم يكن ذلك غريبا بالنسبة للشهرستانى ، لأنه قد اعتمد عليه في عرضه لآراء فلاسفة الإسلام بصفة عامة ، معللا ذلك بقوله «ولما كانت طريقة ابن سينا أدقّ عند الجماعة ، ونظره في الحقائق أغْوص ، اخترت نقل طريقته من كتبه على إيجاز واختصار ، وأعرضْتُ عن نقل طرق الباقين ، وكلّ الصَّيْدِ في جوف الفَرَا»(2) .

وتجدر الإشارة إلي أن الشهرستانى قد أورد مناقشة المتكلمين للفلاسفة في بعض ماساقوه من آراء ، ولكنه أوضح أن المنازعة لاتتجه إلي ماذكره الفلاسفة عن الخير أو مصدره ، أو ماقالوه من أن النظام في العالم متوجه إلي كمال الوجود ، «وإنما النزاع بيننا في الخيرات التى تتعلق بأفعال العباد وأكْسابهم مثل الاعتقادات الفاسدة ، والجهالات الباطلة ، والأخلاق الرديّة ، والأفعال القبيحة أهي حاصلة بإرادتنا ..أم هي مرادة له عزوجل»(3) .

---

(1) السابق : ٢٦٣ وقارن النجاة حيث يقتبس منها الشرستاني النص والفكرة ص ٣٢٤ ، ٣٢٥ .

(2) الملل والنحل بهامش الفصل٣/٩٣ ، ٩٤ وقد أورد آراء ابن سينا في العناية الأزلية وبيان دخول الشر في القضاء في الفصل ٣/١٥٣ - ١٥٧ وقد استمر نقله لآراء ابن سينا من ٣/٩٣ - إلي ٣/٢١٥ .

(3) نهاية الأقدام ٢٦٣ ، ٢٦٤ .

وكلام الشهرستانى – هنا – يتناول مايتعلق بالشر الأخلاقي ، ودور الإرادة الإنسانية فيه وعلاقتها بالإرادة الإلهية ، وهذا لايمس الفكرة الأصلية التى اعتمد الشهرستانى فيها على ابن سينا ، سواء فيما ذكره في نهاية الأقدام أو في الملل . وهذا على كل حال – مظهر من مظاهر تأثير فكر ابن سينا في نطاق علم الكلام .

• وقد صنع هذا الصنيعَ نفسه فخرُ الدين الرازى الذى أورد جملة أفكار ابن سينا عن المسألة ، مقتبسا بعض نصوص أحيانا. وهو يتابعه في تعريف العناية فيقول : العناية هى كون الأول عالما لذاته ، بما عليه الوجود من نظام الخير ، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان ، وراضيا به على النحو المذكور[1].

ثم أوضح في حديثه عن العالم الذى نعيش فيه أن الخير أغلب من الشر، والصحة أكثر من المرض،وأن فوات الخير الغالب شر غالب ، وأن النار فيها منافع كثيرة ومفاسد قليلة ، فإذا قابلنا مصالحها بمفاسدها كانت مصالحها أكثر من مفاسدها . ولو لم توجد النار لفاتت تلك المصالح ، وكانت مفاسد عدمها أكثر من مصالح وجودها ، فلاجرم وجب إيجادها وخلقها[2] ويذكر فخر الدين الرازى في سياق عرضه لآراء الفلاسفة أن الخير هو الغالب على العالم «فإن المرض وإن كان كثيرا ، لكن الصحة أكثر ، فلما امتنع عقلا ، إيجاد مافي هذا العالم مبرأ عن الشرور بالكلية ، وكان ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شرا كثيرا وَجَبَ فى الحكمة إيجاده ، فلاجرم : الخير والشر مرادان، لكن الخير مُراد مرضِيّ به ، والشر مراد بالضرورة ، ومكروه بالذات»[3] .

---

(1) فخر الدين الرازي : المباحث الشرقية ، طبع حيدر أباد ١٩٢٤ ، ٢/٤٩٢ وقارن النجاة ص ٣٢٠ .

(2) المباحث الشرقية : ٢/٥٢٢ .

(3) فخر الدين الرازي : كتاب المحصل ، تقديم وتحقيق د/ حسين أتاي ، دار التراث ط ١٩٩١/١ ص٤٧٨ .

وهذه الأفكار قالها ابن سينا من قبل[1] ثم انتقلت إلي المتكلمين[2] .

### ٣- في نطاق الفكر السلفي :

ليس غريبا أن ترِد بعض أفكار ابن سينا لدى ابن رشد ، في هذه المسألة التي ندرسها ، علي الرغم من الإختلاف بينهما في الطابع العام لفلسفتهما ، وعلي الرغم من النقد الشديد الذى وجهه إليه ابن رشد ، لاسيما فيما يتعلق بنظرية من نظرياته الأساسية ، وهى نظرية الفيض التى سبقه إليها الفارابى[3].

وإنما لم يكن ذلك غريبا ، لأنهما - في التحليل الأخير - يتفقان انتمائهما العام إلي الفلسفة ، التى تطبعهما بطابعها ، وتقرب مابينهما في الموقف الفكرى ، حتى وإن اختلفت آراؤهما .

ولعله ليس غريبا ، أيضا ، أن نجد بعض صور التأثر تنتقل من حقل الفلسفة إلي حقل علم الكلام،فلقد اطلع علماء الكلام - منذ وقت مبكر - علي الفلسفة ، واقتبسوا بعض مصطلحاتها ، بل استعانوا ببعض أدلتها . فى مسائل هامة من مسائل العقيدة ، وامتزج كثير من كتب علم الكلام في عصوره

(١) كما لاحظ ذلك بحق د/أحمد صبحي في كتابه : في علم الكلام : الأشاعرة ، مؤسسة الثقافة الجامعية ط ١٩٨٢/٤ ص ٢٨٣ ، ود/فتح الله خليف : فخر الدين الرازي ، دار الجامعات المصرية ١٩٧٦ ص ١٢٠ - ١٢٢ . وليس غريبا أن نجد مثل هذه الأفكار لدي الرازي ، لأنه كان علي علم واف بأفكار ابن سينا ، وقد قام بشرح بعض كتبه كالإشارات والتنبيهات .

(٢) انظر نموجا آخر لدي نصير الدين الطوسي في شرحه علي الإشارات والتنبيهات ٢٩٩/٣- ٣٠٥.

(٣) انظر نماذج لهذا النقد في تهافت التهافت ٣٠١/١ ، ٣٠٢ ، ٣٠٥ ، ٣٧٦ ، ٣٨٩ ، ٤٠١ ، ٤٠٢ ، ٤١١ وقد وصف نظرية الفيض بأنها دخيلة في الفلسفة ، وبأنها خرافات ، وأن أصحابها يستحقون أن يوصفوا بالهوَس ، بل بالتعمّق في الهوَس .

المتأخرة بكثير من الآراء والأفكار الفلسفية(١) .

أما الذى يبدو غريبا فهو أن نجد بعض أفكار ابن سينا حول العناية ، وتفسيره لمشكلة وجود الشر في العالم لدى فقيه ينتسب إلى الاتجاه السلفى ، المعروف بمحاربته للفلسفة وهجومه الشديد عليها ، ويظهر ذلك بصورة بارزة لدى بعض أعلامه ومنهم ابن الجوزى (٥٩٧هـ) وابن تيمية (٧٢٨هـ) وابن قيم الجوزية . وقد وصل هؤلاء – في موقفهم من الفلاسفة – إلي حد وصفهم بالكفر والإلحاد والزندقة ، بل وصف ابن القيم ابن سينا بأنه إمام الملحدين(٢) .

وعلي الرغم من هذه الحِدَّة نجد لدي ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ) تأثرا ببعض ماقاله ابن سينا .

ومن أمثله هذا التأثر ماجاء في حديثه(٣) من أن الشر يعَد في بعض الأحيان ضرورة من ضرورات الوجود ، وهو عندئذ – أقل من الخير ، والشر

---

(١) انظر من قبل : مبحث مجالات الفلسفة ص ١٤٩ وما بعدها .

(٢) انظر مثلا : تلبيس إبليس لابن الجوزي ، إدارة الطباعة المنيرية د.ت ٤٥ – ٤٩ وانظر لابن تيمية كتبا بأكملها مثل نقض المنطق والرد علي المنطقيين وكتاب الصفدية ، وهو يتعقب أقوالهم ويناقشها في كتب أخري ومنها : درء تعارض العقل والنقل ومنهاج السنة النبوية وانظر لابن قيم الجوزية : إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان تحقيق محمد حامد الفقي ، مكتبة عاطف ، د.ت ٢/٢٥٦ – ٢٧٠ وقد ذكر أن ابن سينا هو الذي هذب طريقة الفلسفة وقررها وهي التي يعرفها ؛ بل لا يعرف سواها ، المتأخرون من المتكلمين ٢/٢٥٧ وهو يصفه بأنه عند أصحابه هو أفضل متأخريهم ولسانهم وقدوتهم الذي يقدِّمونه علي الرسل (كذا) ٢/٢٦٠ وقد وصف الفلاسفة بالكفر ، وبأن الزندقة والإلحاد جزء من مسمي الفضيلة عندهم أو شرطٌ لها ٢/٢٦٠ ويتضح من هذا رأيه في الفلاسفة ، وموقفه الحاد العنيف منهم .

(٣) انظر : ابن قيم الجوزية : شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ، تحرير الحساني حسن عبدالله ، دار التراث د.ت ٣٨١ – ٣٨٤ .

عنده نوعان : شر محض حقيقي من كل وجه ، وشر نسبي إضافي من وجه دون وجه ، والأول عدم لايدخل في الوجود مطلقا ؛ إذ لو دخل في الوجود لما كان شرا محضا ، والثاني النسبي هو الذي يدخل في الوجود ، وهو ليس شرا بالذات ، ولكنه شر بالعرض ، من حيث إنه يتضمن عدم أمور ضرورية أو نافعة ، وهو يوضح هذا بأنك لاتجد شيئا من الأفعال التي هي شر إلا وهى كمال بالنسبة إلي أمور ، وشر بالنسبة إلي أمور أخر ، ومثال ذلك أن الظلم يصدر من قوة تطلب الغلبة والقهر ، وهى القوة الغضبية ، التي كمالها التغلب ، وقد خُلقت من أجل هذا ، فإذا قامت بوظيفتها التي خلقت من أجلها فلا شر فيها ، بل إنها إذا لم تفعله كانت ضعيفة عاجزة[1] ، فإذا استعملها صاحبها في قهر الباغي المؤذى من إنسان أو حيوان فلا شر فيها ، إما إذا وُجِّهت إلي غير موضعها فإنها عندئذ تكون شرا ، فليس الشر في وجود هذه القوة بل في إجرائها في غير مجراها ، وكذلك النار ، كمالها في احراقها ، فإذا أحرقت ماينبغى إحراقه فهو خير ، وإن صادفت مالاينبغى إحراقه فأفسدته فهو شر إضافى بالنسبة إلى المحل المعين[2] .

ويذكر ابن القيم أن بعض الأشياء المادية قد يعرض لها النقص عند بدء خلقتها ، وقد يطرأ النقص عليها بعد ذلك ، وليس هذا النقص أو الشر من جهة الفاعل بل من جهة القابل ، وهو المادة نفسها ،عندما تكون رديئة المزاج ناقصة الاستعداد في بدء نشأتها ، فتحرم من الكمال ، وقد يطرأ النقص علي الشيء بسبب حصول مُضادّ أو مانع من خارج ، كالبرد الشديد والحرق والغرق ونحو ذلك مما يؤدى إلي إصابة الحيوان أو النبات،أو منعه عن تحصيل

---

(١) انظر المرجع السابق ص ٣٨٣ وقارن بابن سينا : النجاة ٣٢٤ .

(٢) ابن القيم : السابق ٣٨٤ وقارن بابن سينا : النجاة ٣٢٤ ويذكر ابن القيم أمثلة أخري كالسجود مثلا فهو خير إذا اتجه إلي الله تعالي وشر إذا كان لغيره ٣٨٤ ، ٣٨٥ .

كماله(١) وهذه الموانع علي الرغم مما يترتب عليها من شرور أو نقص – يترتب عليها مصالح كثيرة «فتعطيل تلك الأسباب لتفويت هذا الشر الجزئي يتضمن شرا أكثر ، وهو فوات تلك الخيرات الحاصلة بها»(٢) .

ويذكر ابن القيم أن الاحتمالات التي يمكن أن يكون الوجود عليها أقسام: وجود يتصف بأنه خير من كل وجه ، أو بأنه شر من كل وجه ، أو بأنه خير من وجه ، وشر من وجه وهذا نفسه ينقسم إلي ثلاثة أقسام : قسم خيرُه راجح علي شره ، وقسم شرُّه راجح علي خيره ، وقسم يستوى خيره وشره ، فهذه خمسة ، أقسام ، ثم قسم سادس وهو ألا يكون فيه خير ولاشر ، وبعض هذه الأقسام واقع ، وبعضها غير واقع ، فأما الذى هو خير محض فهو أشرف الموجودات علي الإطلاق وهو الله تعالي(٣) .

وأما الأقسام الخمسة الباقية فلا يدخل منها في الوجود إلا ماكانت المصلحة والخير والحكمة في إيجاده أكثر من المفسدة،وهو النوع الثالث في الأقسام السابقة .

أما ماسواه فإنه لايدخل في الوجود ، وينطبق هذا علي الشر المحض ؛ لأنه عدم ، وأما الذى لاخير فيه ولاشر فلا يدخل في الوجود أيضا ، لأنه عبث يتعالي الله عنه وأما الذى يغلب الشر فيه فإنه لايدخل في الوجود لأنه لامصلحة فيه ولاحكمة ، وكذلك مايتساوى فيه الأمران(٤) .

ويلاحظ أن هذا التقسيم للاحتمالات يتفق في جوهره مع تقسيم ابن سينا لها إلي خمسة أقسام(٥) وليس بينهما من خلاف إلا في أمرين ليسا جوهريين :

(١) شفاء العليل ٣٨٥، ٣٨٦ وقارن كلام ابن سينا فيما سبق .

(٢) شفاء العليل ٣٨٦ .

(٣) السابق : ٣٨٧ ، ٣٨٨ .

(٤) السابق : ٣٨٨ .

(٥) وكذلك نعل الطوسي في شرحه علي الإشارات والتنبيهات ٣/٣٠٢ – ٣٠٤ .

أولهما أنه جعل الخير المحض راجعا إلي الله تعالي وهذا مما يقوله ابن سينا[1] ولكنه لم يدخله في التقسيم ، لأنه كان يتحدث عن العالم الطبيعي خاصة ماتحت فلك القمر بحسب نظرية الفيض ، وثانيهما أن ابن القيم زاد قسماالاضرورة لذكره وهو الذي ليس فيه خير ولاشر ، وتقسيم ابن سينا أقرب إلي البداهة منه ، وليس بينهما - عند التأمل - فرق جوهري .

ويختم ابن القيم حديثه عن هذه الاحتمالات بقوله «ومن تأمّل هذا الوجود علم أن الخير فيه غالب ، وأن الأمراض ، وإن كثرت ، فالصحة أكثر منها ، واللذات أكثر من الآلام ، والعافية أعظم من البلاء ، والغرق والحرق والهدم ونحوها - وإن كثرت- فالسلامة أكثر ، ولو لم يوجد هذا القسم الذى خيره غالب لأجل مايعرض فيه من الشر ، لفات الخير الغالب،وفواتُ الخير الغالب شر غالب ، ومثال ذلك النار،فإن في وجودها منافع كثيرة،وفيها مفاسد . ولكن إذا قابلنا بين مصالحها ومفاسدها لم تكن لمفاسدها نسبة إلي مصالحها ، وكذلك المطر والرياح والحر والبرد . وبالجملة فعناصر هذا العالم السفلى : خيرُها ممتزج بشرها ، ولكن خيرها غالب»[2] .

وقد نقلنا النص بطوله ، لأنه خير برهان علي التأثر بأفكار ابن سينا ، علي الرغم من العداوة الظاهرة بين ابن القيم وبينه . ولعل ابن القيم لم ير بأسا في الانتفاع بهذه الآراء السابقة لما فيها من صواب يجعلها لاتخالف عقلا ولا شرعا،حتى ولو كانت واردة علي لسان خصم من الخصوم ، ومما يدل علي هذا أنه كان يورد بعض الأقوال أحيانا ثم يقول : «ونحن نبرأ إلي الله من هذه الأقوال وقائلها ، إلا مِنْ حق تتضمنه مقالة كل فرقة منهم ، فنحن به قائلون ،

(1) وإن كان ابن سينا لا يقصر هذا الخير المحض علي الوجود الإلهي ، بل يضيف إليه عالم الجواهر العقلية ، وهي العقول التي تفيض عن الأول بحسب نظرية الفيض،انظر الاشارات والتنبيهات ٣/٢٩٩ - ٣٠١ .

(2) شفاء العليل : ٣٨٨ ، ٣٨٩ .

وإليه منقادون ، وله ذاهبون»[1] .

وقد قال في مقام آخر إن الرفض المطلق لمحاسن قوم بسبب وقوع بعض الخطأ منهم يعد عدوانا وإسرافا «فلو كان كل من أخطأ أو غلط تُرك جملة ، وأهدرت محاسنه لفَسدت العلوم والصناعات والحكم ، وتعطلت معالمها»[2] وليس هذا بصواب ، أما الصواب والإنصاف فيتحقق بإنزال كل ذى منزلة منزلته ، وقبول ماينبغى قبوله ، ورد ماينبغى رده[3] .

• وقد أورد ابن القيم التساؤل عن السر في عدم خلق العالم الذى نحن فيه خاليا من كل شر أونقص بحيث يكون خيرا محضا خالصا ، وقبل أن يجيب على هذا السؤال ذكر كثيرا من الأمثلة التي يبدو الشر فيها أكثر ظهورا بحيث يتعذر ، على غير المتأمل ، أن يجد فيها خيرا ، وذلك كخلق ابليس ، واخراج آدم من الجنة ، وكثرة الكافرين وقلة المؤمنين ، وخلق الحيوانات المؤذية والضارة والسامة إلى غير ذلك من التساؤلات[4] .

ولم تعجبه هنا ردود الفلاسفة والمتكلمين ، وقد ذكر بعض ردودهم كما ذكرها الرازي في مباحثه[5] وبين ضعفها ولوازمها ، ومن ثم اعرض عنها ابن القيم ، ليرد رداً مطولا كان همّه الأعظم فيه أن يستخلص مافي وجود هذه الأشياء التي يبدو الشر غالبا عليها من حكم إلهية ؛ لأن فعله تعالي على أقصى

---

(١) السابق : ٣٩٣ .

(٢) ابن القيم : مدارج السالكين ، طبعة الشيخ محمد حامد الفقي ، السنة المحمدية ١٩٥٦ جـ٢/٣٩ .

(٣) السابق ٢/٤٠ .

(٤) شفاء العليل ٣٨٩ ، ٣٩٠ .

(٥) السابق ٣٩١ ، ٣٩٢ ولعل هذا يكشف مصدرا من مصادر معرفته بآراء ابن سينا في المسألة ، لأن الرازي نفسه متأثر فيها بابن سينا كما سبق القول .

مايمكن من الحكمة ، والعلم والخير والمصلحة[1] ولم يكن باعثه هنا هو مناقشة المسألة من الناحية العقلية فحسب ، ولكنه كان يبتغى غاية دينية شرعية هى نصرة العقيدة وإبراز كمال الحكمة الإلهية ، وأن الله قد جعل الوجود في غاية التناسب ، وأنه واقع علي أكمل الوجوه ، وأقربها إلي حصول الغايات المحمودة والحكم المطلوبة ؛ لأن ذلك راجع إلي علم الله تعالي ومشيئته الكاملة ، وحكمته التامة المبرأة عن العبث والفساد[2] .

وقد استند ابن القيم فى هذا إلى الأصول الشرعية التى يُفيض[3] في ذكرها والاستنباط منها . ولكن ذلك لم يمنع أنه قد أفاد– فى أصل المسألة – مما سبق إليه ابن سينا .

ولعل هذا النماذج المستخلصة من الفلسفة وعلم الكلام والفكر السلفى تلقى ضوءاً علي مدى تأثير فكرة ابن سينا في دوائر متعددة من دوائر الفكر الإسلامي ، ولكن ذلك ربما ازداد اكتمالا بابراز بعض تأثيراتها ، أو سبْقها – على الأقل – لنظائرها ، من الأفكار التى تناولت هذه المسألة خارج نطاق الفكر الإسلامي ، ويمكن الإشارة هنا إلي آراء الفيلسوف الألمانى ليبنتز[4] .

(١) انظر السابق ٣٩١ – ٤٣٤ ثم أتي بقول النفاة للحكمة ٤٣٥ وما بعدها ثم رد عليهم مرة ثانية ردودا أكثر طولا ، ذكر فيها وجوها تبلغ أربعين وجها ٤٥٨ – ٥٦٠ .

(٢) السابق : ٣٩٠ وما بعدها .

(٣) انظر أمثلة لذلك في شفاء العليل ص ٣٩٧ ، ٤٠٠ ، ٤٣٢ ، ٤٩٦ ، ٤٩٧ ومواطن أخرى كان يتعذر عن الاسهاب والاطناب فيها ، لأنها يمكن أن تأتي في عدة أسفار ، أو لأنها ترد في القرآن والسنة في أكثر من عشرة آلاف موضع .

(٤) فيلسوف ألماني كبير ، ولد ١٦٤٦ ، وكانت له جهود كبيرة بارزة في ميادين متعددة ، كالرياضة والمنطق والفلسفة ، وقد ابتكر حساب اللامتناهيات ، وكان رائدا في المنطق الرياضي ، الذي أدرك أهميته حين لم يدرك ذلك أحد غيره كما يقول رسل ، ومن أشهر أفكاره في مجال الفلسفة ما كتبه عن الذرات أو المونادات الروحية التي يتألف منها العالم ، وله مؤلفات كثيرة من اشهرها العدالة الإلهية ، والمونادولوجيا ، وفي الأول منهما أكثر أفكاره عن خيرية العالم ، كانت وفاته ١٧١٦ ويمكن الرجوع هنا إلي إلي: رسل: تاريخ=

٤- رأى ليبنتز :

كان ليبنتز استاذاً لملكة بروسيا ، وكانت هذه الملكة قد اطلعت علي آراء المفكر الفرنسي بيل Bayele وكان هذا قد كتب بحثا تناول فيه مسألة العناية الإلهية ، ووجود الشر في العالم ، وقد ركز فيه علي إبراز شبهة منكرى العناية ، من الملحدين ، والمانويين والابيقورين ، الذين يرون أن العالم ملىء بالشرور والآلام ، علي نحو لايجعل للعناية به معنى ، وقد تأثرت الملكة بهذه الآراء تأثرا جعلها تطلب من استاذها ليبنتز أن يناقشها ، وأن يرد عليها ؛ خوفا مما يمكن أن تؤدى إليه من شك وإلحاد . فكتب ليبنتز كتابه عن العدالة الإلهية «Theodicee» لينقض هذه الآراء ويبطلها(١) .

أ- وقد أوضح هذا الفيلسوف أن الله كامل كمالا مطلقا في قوته وفي حكمته ، وفي خيريته ، ومادام الله خيرا فإنه يحب الخير ضرورة ، وهو لايفعل هذا خضوعا منه للجبر ، ولكن ارادته تتبع علمه مباشرة ، ويترتب علي ذلك - مباشرة - أنه ، من بين كل العوالم الممكنه ، كان يجب - ضرورة - أن يختار الله الأفضل . وقد اختار الله ذلك بحسب حكمته التامة، لأنه إذا لم يوجد عالم يكون هو الأفضل بين العوالم الممكنة فإن الله لن يخلق

= الفلسفة الغربية الجزء الثالث ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط ١٩٧٧ ص ١٣٧ - ١٥٨ ، ويوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة دار المعارف ط ٥/ ١٩٦٩ ص ١٢٣ - ١٤٠ ونحن لا نقدم هنا صورة لمجمل فلسفته ، ولكننا نتناول - فقط - ما يتعلق بالعناية الإلهية وتفسير وجود الشر في العالم ، علي نحو ما فعلنا مع ابن سينا .

(١) انظر : د/ عثمان أمين ، محاولات فلسفية ، الانجلو المصرية ط ١٩٦٧/٢ ص ٢٤٩ ، ٢٥٠ وانظر بول هازار : الفكر الأوربي في القرن الثامن عشر من منتسكيو إلي ليسنج ، ترجمة د/ محمد غلاب ، مراجعة د/ مدكور ، طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٩ جـ٣٢/٢.

شيئا لأنه لايفعل شيئا بغير أن يتصرف تبعا للعقل الأقصى أو الأكمل[1] .

ب– وهذا العالم هو أفضل العوالم ، وأقلها اشتمالا على النقص ، لأن حكمة الله السامية لم تكن لتتخلف عن اختيار الأفضل ، لأنه – كما أن أقل الشر نوع من الخير ، فإن أقل الخير نوع من الشر ، إذا كان عقبة فى سبيل خير أعظم ، وإذن فعالمنا هو أقل العوالم الممكنة سوءا ، أو لكى نعبر بعبارات إيجابية – هو أفضل العوالم الممكنة[2] .

وقد تساءل ليبنتز : علي أى نحو يمتلك العالم هذا الحد الأقصى من الكمال؟ هل يملك في كل لحظة هذا الكمال الذى هو مهيأ له ، بحيث إن كماله يظل محققا من حيث الدرجة ، محتملا من حيث العنصر؟ أو أنه يكون في تقدم نحو كمال يكون – دائما – أكثر علوا؟ ويجيب علي هذا بأن كلا الأمرين محتم ومشروع[3] وليس معنى أن عالمنا الذى نعيش فيه أفضل العوالم أنه يخلو من النقص تماما بل أنه لابد إن يشتمل علي شيء من النقص ، وذلك لسببين : أولهما أن طبيعة العالم تستدعى ذلك ؛ لأن النقص والمحدودية والحرمان إنما هى – بطريقة مباشرة – معطيات مفهوم الفناء نفسه ، فإذا كان العالم موسوما بهذا الفناء فإنه لابد أن يتضمن هذا النقص أو الشر الميتافيزيقى[4] وعندئذ فإننا إذا طلبنا من الله ألا يخلق كائنات ناقصة فإن معنى ذلك أن نطلب من الله ألا يخلق العالم أصلا ، وإذن فإن خلق عالم علي

(1) Voir Boutroux : intraduction de La Monadologie de Leibnitz,108
وقد اعتمدنا – كثيرا – على هذه المقدمة التى كتبها . .

(2) هازار : الفكر الأوربي ، مرجع سابق ٤٢/٢ ، ٤٣ .

(3) Boutroux,o.p.cit و pp 109 , 110
وقد قال في سنة ١٧١٤ أي في أواخر حياته إنه لم ير – بعد– الوسيلة لكي يري بطريقة برهانية هذا الذي يجب اختياره بواسطة العقل الخالص .

(4) اشرنا في مفتتح دراسة هذه القضية إلي تقسيم ليبنتز للشر إلي أقسامه الثلاثة : الميتافيزيقي والطبيعى والأخلاقى انظر ما سبق ص ٢٣٥ .

أى نحو كان لم يكن ممكنا إلا بهذا الشرط . ويعلق بوترو على هذه الحجة بقوله إنها حازت – في منهج ليبنتز – قوة لاتقاوم(١) .

أما الأمر الثانى فإنه قريب مما قاله ابن سينا من قبل ، وهو أن هذا العالم لو لم يكن محدودا أى غير كامل لكان شريكا أو مماثلا لله في كماله ، أو بحسب تعبيره فإنه سيكون هو الله ذاته ، مع أن الواجب هو التفرقة بينهما ، والشر – إذن وبمستوى من مستوياته يعد شرطا من شروط الوجود ، أى أنه شرط ضرورى للخير(٢) أو أنه وسيلة لاستيفاء مراتب الوجود كما قال ابن سينا من قبل .

جـ– وهكذا يقوم الشر بوظيفة هامة للوجود ، وهى أنه يجعل الخير ممكنا ، ويقول ليبنتز إنا إذا نظرنا في العالم كما منحه الله لنا فستتأكد بأنفسنا في ظروف متعددة أن الشر يلعب في العالم هذه الدور ، وهو أنه يجعل من الممكن بل من المحتم وجود خير أعظم ، فالظلال تظهر الألوان ، والنشاز يعطى الفرصة لايضاح تناسق الأنغام ، ونحن نرغب في أن نكون فَزِعين للراقصين على الحبال ممن يكونون في نقطة السقوط ، كما نود أن تؤدي بنا المآسى إلى أن نبكى ، ويقع هذا نفسه في النظام العقلي ، حيث إن المعطيات الناقصة للمعانى توقظ عمل العقل ، وحيث تُظهر الأخطاءُ الحقيقةَ ، ومثل هذا يمتد ليشمل النظام الخلقى(٣) .

لكن لايصح أن ننظر إلى الشر مقطوعا عما حوله من الخير ، لأن ذلك يوهمنا أن الشر كثير ، ومن هنا جاء الخطر الجوهرى الذى وقع فيه بيل كما يقول ليبنتز،حيث نظر إلى الإشياء منفصلة ، وعزل بعضها عن بعض ، سواء

---

(١) Ibid :p111.

(٢) Ibid : p,111.

(٣) Ibid : 112 .

فى ذلك اجزاء الكون ، أو كمالات الله[1] .

ويشير ليبنتز إلي أن الحكمة تقتضي أن يوجد اختلاف في الأشياء ، وأن من الفقر أن نكثر من نفس الأشياء مهما بلغت من النبل ، وليس من المتعة أن نغني دائما أروع الألحان ، ولا أن نأكل أشهي الطيور ، بل إن هذا ليس عقلا ، ومن أجل هذا احتاجت الطبيعة إلي حيوانات ونباتات وأجسام غير حية ، وفي هذه المخلوقات غير العاقلة توجد معجزات تفيد في توجيه العقل . ويضيف ليبنتز أن الفضيلة هي أسمى الأنواع نبلا بين الأشياء المخلوقة ولكنها ليست الشيء الوحيد ، بل يوجد معها ما لا يتناهي من أمور أخري تستوجب الركوع لله[2] .

د- على أن هناك أمرا مهماً يلفت ليبنتز النظر إليه في سياق حديثه عن الخير والشر ، وهو أن من الأخطاء التي يقع فيها خصوم التفاؤلية ، القائلون بأن الشر هو الغالب أنهم يتصورون أن الغاية النهائية للعالم المخلوق هي سعادة الكائنات العاقلة وحدها ، ولا شك أن سعادة هذه الكائنات العاقلة هي الجزء الأساسي في التدبير الإلهي ، ولكن كيف يمكن أن نبرهن أنها هي الهدف الوحيد ، وبما أن الغاية القصوى للطبيعة لا يمكن أن تبحث إلا في ضوء كمال المجموع فإن قيمة التفصيلات لا يمكن قياسها إلا في ضوء علاقتها بالكل ، ولهذا فإن كمال الكل وجماله لايمكن التضحية بهما بسبب ادعاءات جزء من هذا الكل[3] وحتى لوسلّمنا – حين نضحى بالوجودات الأخرى – بأن الله لن يكون لديه إلا الكائنات الخيرة فهل من الممكن عندئذ – أنها لن تفعل إلا السعادة الخالصة دون اختلاط بالألم؟ إن ليبنتز يتشكك في هذا ؛ لأن سبب الألم يرجع إلي الإنسان ذاته ؛ لأن سبب الألم هو وجود البدن الذى تتحد به

---

(1) Ibid :112 , 113 .
(2) Ibid : 113 , 114 .
(3) Ibid : 114 .

النفس ، وقد كان من الواجب - إذن - أن توجد الكائنات العاقلة على هيئة ارواح مجردة إذا أردنا لها أن تتخلص من الألم ، ولكن ذلك غير ممكن ، لأن البدن هو الوسيلة الوحيدة لاتصال الروح بأرواح أخرى ، ولاشك أن هذا الاتصال القائم على التناسق المعجز يَزِنُ في ميزان الخير أكثر مما يزن الألم في ميزان الشرور . ومن الحماقة الأخلاقية إذن أن نتصور عالما بلا ألم[1] .

هـ- والآلام إذن تعد أمرا ضروريا ، ولكن ليس معنى ذلك أن الشر أكثر من الخير كما يقول المتشائمون ، بل إننا إذا لاحظنا الوجود فسنجد أن الشرور الطبيعية - من حيث عددها وخطرها - هي ابعد من أن تكون هي الأكثر أو الأشد ، ولاينحصر هذا فى نظرنا إلى مجموع العالم ، الذى يمكن أن نهمل فيه مجموع الشرور إذا قارناها بالخيرات الواقعة فيه ، بل إن الحياة الإنسانيةنفسها ، إذا لاحظناها بعين غير متحيزة - تشتمل على أفراح أكثر من الآلام[2] والخير - إذن - أكثر من الشر على مستوى الطبيعة وعلى مستوى الحياة الإنسانية ، والشر في اشخاص الموجودات قليل ، ومع ذلك فإن وجود الشر في الإشياء ضرورة تابعة للحاجة إلي الخير ، وهنا يذكر ليبنتز بعض ماسبق إليه ابن سينا حين يورد مثال النار ، فالنار كمالها الاحراق ، والاحراق بالقياس إليها خير ، وإن كان شرا بالقياس إلي المتألم منها[3] وقد قال ابن سينا من قبل كلاما مماثلا ، بل إن كلام ليبنتز يكاد يكون ترجمة له يقول ابن سينا «فالشر في اشخاص الموجودات قليل ، ومع ذلك فإن وجود ذلك الشر في الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلي الخير ، فإن هذه العناصر لولم تكن

(1) Ibid : 114 , 115 .
(2) Ibid : 114 , 115 .

(٣) انظر محاولات فلسفية ٢٥٢ ويورد كذلك مثالين آخرين يتعلقان بالمطر والشمس، والمقصود منهما هو المنافع العامة ولكن قد يحدث منهما بعض المضار انظر : د/ محمود قاسم، محيي الدين بن عربي وليبنتز : مكتبة القاهرة الحديثة ط ١/١٩٧٢ ص١٣١، ١٣٢.

بحيث تتضاد وتنفعل على الغالب – لم يمكن أن تكون عنها هذه الأنواع الشريفة . ولو لم تكن النار فيها – بحيث إذا تأدت بها المصادمات الواقعة في مجرى الكل على الضرورة إلى ملاقاة رداء رجل شريف وجب احتراقه – لم تكن النار منتفعاً بها النفع العام ، فوجب ضرورة أن يكون الخير الممكن في هذه الأشياء إنما يكون خيرا بعد أن يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه، ومعه»[1].

ويقول ابن سينا أيضا إنه لايوجد شيء ممايقال له شر من الأفعال إلا وهو كمال بنسبة الفاعل إليه ، وإنما يكون شرا بالقياس إلي غيره ، فالقوة الغضبية خلقت لتؤدى أفعالا خاصة بها فإذا أدتها فإن ذلك يعد كمالاً لها ، وإذا لم تؤدها كان ذلك نقصانها ، ومثل ذلك النار وإذا أحرقت ، فإن الاحراق كمال النار لكنه شر بالقياس إلي من سلب سلامته بذلك لفقدانه ما فقده[2] وهذا هو ماقاله ليبنتز تماما . ويقول ليبنتز إن الله قد اختار العالم كما هو عليه ، ونحن نعلم – فضلا عن ذلك – بأنه قد يقع غالبا أن شرا قد يسبب خيرا لن يكون من الممكن تحقيقه دون هذا الشر ، وغالبا ما يؤدى شرّان إلي خير عظيم، كما أن سائلين قد ينتجان – احيانا – جسما جافا ، كذلك فإن جسدين باردين ومظلمين قد ينتجان نارا عظيمة ، وربما وقع جنرال من الجيش في غلطة سعيدة تتسبب في النصر في معركة عظيمة[3] .

– وليست الآلام إذن شرورا خالصة ، ولامقصودة لذاتها كما أنها [illegible] ة بحيث يستحيل التغلب عليها ، بل إن بعض الآلام التي تحمل إلينا [illegible] يمكن – في العادة – أن نتغلب عليها وأن نقهرها بالعقل والممارسة ،

---

(1) إلهيات الشفاء ٢/٤١٧، ٤١٨ والنجاة ٣٢٢ .

(2) النجاة : ٣٢٤ .

(3) voir : Leibnitz : La Monado logie , avce des textes tirès de "Thèodicèe" sur l,optimisme p.221 222 وانظر محيي الدين بن عربي وليبنتز ص٥٨

ومن الحق أن هناك بعض الآلام الحقيقية التي يتعذر قهرها على نحو أكثر أو أقل ، ولكن هذه الآلام لاتخلو من خير ، بل إنها - إذا أخذ الإنسان حذره منها - تعد من خيرات الطبيعة،سواء من وجهة النظر الطبيعية ، أو من وجهة النظر الأخلاقية . فمن وجهة النظر الطبيعية يكون الألم - عادة- إنذاراً بأن نتجنب شيئا يمكن أن يكون ضاراً لنا ، ومن وجهة النظر الأخلاقية فإن الألم سينقلب إلي خير بالنسبة للرجل الفاضل ، سواء أكان عقابا عادلا ومحققا للخلاص أو كان سبيلا إلي استحقاق المزايا في الحياة المستقبلة ، أما السراء فستنقلب إلي شر بالنسبة للرجل المجرم[1] .

ز- وهكذا يكون الشر أو الألم جزءا من طبيعة الوجود ، ومن الواضح أنه لايخلو من خير ، ثم إنه لايمثل الجانب الأكثر في الوجود ، ولكن التساؤل يظل يلحّ علي عقل ليبنتز ، كما ألح علي ابن سينا من قبل :لماذا لايكون العالم خيرا خالصا ، ويجب ليبنتز اجابة تذكرنا بابن سينا ، فهو يقول : إن تصور عالم ليس فيه شر ولا ألم ، هو أقصوصة من الأقاصيص ، ومحض خيالات ، ولو محى الشر من الوجود أصلا فحينئذ لم يكن العالم هو هو ، ولم يكن بذلك أحسن العوالم الممكنة ، ولئن كان محو الشر جائزا في الوجود المطلق ، فليس بجائز في الوجود الإنساني ، وهو بطبيعتة محدود[2] .

ويقول المعارضون للاعتقاد في العناية الإلهية إن الشر في الدنيا أكثر من الخير وأغلب ، ولكن ليبنتز يرد عليهم بمارد به ابن سينا عليهم من قبل ، وقد أوضح في رده أن هذا خطأ ، فالشر كثير ، ولكنه ليس بأكثر من الخير ، **نعم إن الأمراض كثيرة ، والمرضي كثيرون ، ولكنهم ليسوا بأكثر من الأصحاء والمعافين . وقد انعم الله علينا نعما كثيرة ،**

(1) Ibid : p.115 .

(2) Ibid : p221, 222 ومحاولات فلسفية ٢٥٢ ، ٢٥٣

ولكن قلة انتباهنا إليها تقلل من شأنها ، والعادة تجعلنا أقل شعورا بها[1] .

ثم يتساءل قائلا : هل يستطيع الإنسان أن يقدر قيمة الشباب إلا إذا جاوزه إلي سن الشيخوخة ، ثم لكى يشعر الإنسان بالسعادة إذا أقبلت يجب أن يكون قد عرف الشقاء ، وبغير الألم لايكون للذة معنى[2] .

وقد اتجه ليبنتز إلي تقليل نطاق الشر في الوجود علي نحو ما لاحظناه من قبل لدى ابن سينا ، فهو يرى أن الشر لايقع إلا علي الأرض ، وهى تمثل شيئا قليلا جدا إذا قورنت بمدينة الله ، فالأرض تشبه نقطة في خضم الكون ، وهى تتكاد تتلاشى في العدم بالنسبة إلي الأجرام السماوية التى لانعرفها ، وجميع الشرور التى يمكن أن نسلّم بها لايوجد إلا في هذه النقطة التى تشبة العدم ، وإذا قورنت جميع الشرور التى نراها في عالمنا بضروب الخير التى توجد في الكون بدت شبيهة بالعدم[3] .

وقد دفعت الواقعية ليبنتز إلي أن يعترف بأن في الحياة مساوىء وقلاقل ، وأن من أكثرها ظهورا ووضوحا مايصيب كثيرا من الأخيار من حظ عاثر ومايرتع فيه الأشرار من عز وسلطان ، وهنا يلجأ إلي عقيدته الدينية ليستخلص منها مايسد به هذه الثغرة التى يستند إليها المنكرون للعناية الإلهية،

---

(1) محاولات فلسفية ٢٥٣ ، ٢٥٤ ويكاد يكون كلام ليبنتز هنا ترجمة لكلام ابن سينا وفكرته . وإذا قال بيل إن المستشفيات والسجون كثيرة فإن ليبنتز يتهمه بالغلو ويقول إن الخير أكثر،والمنازل أكثر من السجون ، السابق ٢٥٤ وانظر محيي الدين بن عربي وليبنتز ١١٢.

(2) السابق :٢٥٤ وانظر محيي الدين بن عربي وليبنتز ١١٧ ، ١١٨ .

(3) محيي الدين بن عربي وليبنتز ١١٢ ووجه الشبه واضح بين هذه الفكرة وما سبق إليه ابن سينا .

ويتضح ذلك فيما ذكره من أن الأبرار سيجدون عزاءهم وجزاءهم في الدار الأخرى ، فهذا مايقول به الدين والعقل ، ومن الخير للناس ألا يصغوا إلي الهواجس التى تملأ النفس بالتشاؤم واليأس ، ومن الخير أن يقبلوا علي الحياة راضين مبتسمين[1] .

**تعقيب :**

هذا مجمل[2] آراء ليبنتز عن العناية الإلهية ، وتفسيره لمشكلة وجود الشر في العالم ، وهى آراء تكشف عن تلك النزعة التفاؤلية التي تسرى في عروق مذهبه بصفة عامة ، وهي تستند في أساسها إلي إيمانه بعدالة الله تعالي وخيريته ورحمته ، وقد تفاوتت النظرة إليها بين معجب بها ، وساخر منها ، وممن أعجبوابها هازار الذى يقول : إنه لايوجد من بين جميع إجزاء مذهبه أى جزء قد استهوى الأرواح المتعطشة إلي الطمأنينة بهيئة أشد وضوحا من الجزء الذى يحتوى علي الحجج التي أقامها ليؤلف حاجزا لارتيابية «بيير بيل» ولمانويته أيضا ، وهو الجزء الذى يوجد منتشرا في منتجاته أى في مقالاته وفي رسائله وفي مناقشاته وفي أجوبته..»[3] .

وكان برتراندرسل ممن نقدوها نقدا هادئا[4] وكان نقد برادلي[5] وڤولتير

(١) محاولات فلسفية ٢٥٦ .

(٢) لم نذكر ما يتعلق منها بالشر الأخلاقي ، لأنه خارج عن النطاق المحدد لهذا البحث ويمكن الرجوع إلي حديثه عنه في تلك المقدمة التي كتبها بوترو لكتاب المونادولوجيا الذي رجعنا إليه كثيرا في بيان آرائه ص ١١٠ ، ١١٦ وانظر د/ عادل العوا : المذاهب الأخلاقية ، مطبعة دمشق ط١/١٩٥٨ جـ١/٣١٠.

(٣) الفكر الأوربي القرن الثامن عشر ، مرجع سابق ٢/٤١ .

(٤) رسل تاريخ الفلسفة الغربية ٣/١٥٠ .

(٥) السابق ٣/١٣٨ .

وهيجل[1] أقرب إلي السخرية منه إلي النقد .

وقد لاحظ اميل بوترو أن هذا المذهب المتفائل يصطدم - بالطبيعة - بالاعتراضات التقليدية ضد العناية الإلهية ، ولم يحاول ليبنتز أن يتجاهل هذه الاعتراضات ، بل إنه حاول أن يزيلها ، بمقدار محاولته أن يستخلص النتائج الطبيعية لمبادئه التي أسس عليها مذهبه ، وقد افترض أنه إذا كانت هذه الإعتراضات لاتقهر بالنسبة للتفاؤلية المتداولة أو المعتادة ، فإنها تسقط أمام التفاؤلية الجديدة التي يلهمها منهجه .

وقد لاحظ بوترو أنه إذا ما نظرنا إلي لغة ليبنتز فإنه لم يدَّع لها الجدة ، بل إنه رأى له أسلافا عند كثير من الفلاسفة الأقدمين ، وفلاسفة العصور الوسطى، وخصوصا لدي الرواقيين ، ولكنه - بالفعل - جدد البراهين الكلاسيكية بأن بث فيها روح فلسفته[2] .

ويمكن القول ، دون اسراف ، بأن ابن سينا يعد واحدا من أهم الاسلاف الذين رجع إليهم ليبنتز[3] نظر للتشابه الكبير في كثير من الأفكار التي جاءت لديهما ، بل لتشابه النصوص أحيانا . وقد كان ابن سينا شخصية معروفة تماما في الفكر الفلسفي الأوروبي .

(١) انظر د/زكي نجيب محمود ، ود/أحمد أمين : قصة الفلسفة الحديثة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١/١٩٣، ١٩٤.

(2) voir : La Monadolgie ... p 110

(٣) ينبغي الانتباه إلي أن التعجل في الحكم بالتأثير والتأثر دون شواهد حاسمة يُعَد نوعا من المغامرة غير المحسوبة ، وهو طريق إلي الخطأ لا ضرورة له ، ولن ينقص قدْرُ ابن سينا إذا ظهر أن ليبنتز لم يتأثر به ، ويكفيه أنه سبق إلي بعض الأفكار الأصيلة التي كان له فضل تحديدها وصياغتها وتنظيمها . ومما ينبغي تذكره أن فلسفة ابن سينا في الوجود والمعرفة كانت تقوم علي نظرية الفيض ، علي حين تقوم فلسفة ليبنتز علي أساس من فكرته عن المونادات أو الذرات الروحية التي عرضها في كتاب المونادولوجيا الذي سبقت الإشارة إليه كثيرا ، وهي بذاتها ليست مانعة من التأثر بفكرة ابن سينا عن العناية بل إن ليبنتز ربما وجد فيها لبنة يمكن الاستعانة بها في بناء فكرته الاساسية .

وقد بدأت ترجمة تراثه منذ أواسط القرن الثانى عشر الميلادى(١) وقد كان نجاح ابن سينا فوريا لدي المسيحيين إلى حد أن المرء يتحدث أحيانا سينوية عن لاتينية منذ نهاية القرن الثانى عشر . وقد كان اسمه معروفا لكل فيلسوف مسيحى في القرن الثالث عشر(٢) وقد كان بالفعل واحدا من بين الأسماء العظيمة في الفلسفة ، وكان عظيم الشهرة في الطب ، لكن سلطته الفلسفية كانت ضخمة في القرن الثالث عشر ، ومن أهم اعماله التي كان تأثيرها في الفكر العربي تأثيرا حاسما كتاب الشفاء الذى كان يمثل نوعا من «الخلاصة» أو دائرة معارف فلسفية في ثمانية عشر جزءاً ترجم كثير منها إلي اللاتينية(٣).

ولقد كان ابن سينا عظيم الأثر فمن جاء بعده من الفلاسفة والعلماء ، وتعدى هذا الأثر بلاد المشرق إلي الاندلس ، وإلى العالم المسيحى اللاتينى وفلاسفته المدرسيين ، وإنا لندهش كما يقول ديورانت «من كثرة مانجده من آراء ابن سينا في فلسفة البرتس وتوماس الأكوينى ، ويسميه روجر بيكون أكبر عميد للفلسفة بعد أرسطو ، ولم يكن الأكوينى ، وهو يتحدث عنه بنفس الاحترام الذى يتحدث به عن أفلاطون مجاملا قط كمألوف عادته ، حين يتحدث عن عظماء الرجال(٤) وقد ذكر دوفرنى ابن سينا أربعين مرة وهو عدد يفوق عدد ذكره لكافة الفلاسفة الآخرين مجتمعين ، وهذا خير دليل علي أن ابن سينا في نظره هو الممثل الرئيسى للفكر العربي ، سواء في جانبه الفلسفي أو العلمى(٥) .

(١) انظر د/ زينب الخضيري : ابن سينا وتلاميذه اللاتين ، الخانجي ط ١٩٨٦/١ ، ص ٢١ ، ٣٢ وانظر ص ١٩ ، ٢٧ .

(2) Gilson ,Etienne : La philosphie au moyen âge . paris Payot 1976 Tome 2 p 380 .

(3) Gilson : La philosophie au moyen âge Tome 1,pp 350 ,351

(٤) ديورانت قصة الحضارة مجلد ٤ جـ٢ ص ٢١١ . ٢١٢ بتصرف يسير جدا .

(٥) انظر د/زينب الخضيري : ابن سينا وتلاميذه اللاتين ٨٣ وقد استعار دوفرني دليل الرجل المتعلق أو الطائر بكل تفاصيله انظر ص ١٥٨ .

وليس بعيدا أن يكون ليبنتز قد اطلع علي أفكار ابن سينا بطريق مباشر أوغير مباشر .

وإذا كان قسم الإلهيات من الشفاء قد كان من بين ما ترجم إلي اللغات اللاتينية كما ذكر الباحثون(1) فإن ماورد به من أفكار يمكن أن يكون «مصدراً» لبعض مانجده لدى ليبنتز لأن جملة أفكاره ابن سينا عن العناية مودع فيه . ومما يزكى هذا الاتجاه أن ليبنتز نفسه قد رأى أن في بحوث القرون الوسطى دررا نفيسة لايصح اغفالها(2) وهكذا يمكن القول في النهاية مع د/ ابراهيم مدكور إن «مشكلة العناية عند الثانى «ليبنتز» لاتختلف كثيرا عما قال به ابن سينا من قبل»(3) وسواء أكان الثانى قد تأثر بالأول أم لم يتأثر به فإن من الثابت ان ابن سينا قد سبق إلى أفكار كثيرة نجد نظائر لها لدى ليبنتز ، وهذا مظهر من مظاهر أصالته وتكامل أفكاره . وهو يقدم صورة من عطاء الفلسفة الإسلامية التى هي – بهذا العطاء ومايماثله – جديرة بالدرس والتقدير.

***

(1) Gilson : La Philosophie ... O . P . Cit Tome 1. p 351 .

(٢) د/ إبراهيم مدكور : منهج وتطبيقه ١١٨/١ .

(٣) السابق ٦٦/١.

## تعقيب عام

لعل من الملائم أن نؤكد على بعض الأفكار التي عرضنا لها بالبحث والمناقشة ، فيما سبق ؛ ابرازا لقيمتها ، وإظهارا لأهميتها ، ولعل من أهمها ما يلي :

١- أن الفلسفة الإسلامية قد وُوجهت بجو من العداء والرفض من قبل طوائف متعددة في المجتمع الإسلامي ، ولكن الفلسفة استطاعت – علي الرغم من ذلك – أن تخترق حواجز العزلة التي ضربت من حولها ، وتمكنت من أن تمد تأثيراتها إلي بعض العلوم الإسلامية ، وجاء ذلك بصورة مباشرة أحيانا ، وجاء بصورة غير مباشرة في بعض الأحيان ، ويستطيع المتتبع لهذه التأثيرات أن يجد «صورا» لها في علوم متعددة كعلم الكلام ، والتصوف والأخلاق ، بل إنه يستطيع أن يعثر علي أثارات منها في بعض علوم اللغة العربية ، وقد استطاع المنطق – بصفة خاصة – أن يصمد لكل ما وجه إليه من هجوم ، وأن يتبوأ مكانه : منهجا دراسيا ، في واحد من اعرق مواطن العلم الإسلامية وهو الأزهر ، ولم يتم هذا صدفة ، ولا تفضلا ، ولكنه تم لأن الناس قد وجدوا في هذه الفلسفة وعلومها ما يمكن اقتباسه والانتفاع به ، ومن هنا كتب لهذه الفلسفة – علي الرغم من انقطاع ظهور فلاسفة جدد ، منذ فترة طويلة – أن تحيا ، وأن تكون موضع الدرس والمناقشة ، بل أن تكون – أحيانا – في موقع الصدارة ، أمام بعض العلوم التي كانت تناصبها العداء في الزمن القديم .

ولا شك أن هذا يُلقي علي المشتغلين بالفلسفة تبعات وواجبات ثقيلة ، ينبغي عليهم أن يواصلوا النهوض بها ، ومن هذه الواجبات ما يتعلق بنشر تراثها وإحيائه ، ونفض الغبار عنه ، ومنها ما يتعلق بمنهج دراستها ، وفي الجانبين معا ينبغي إبراز جوانب الأصالة فيها ، وتوجيه الانظار والعقول إلي ما

فيها من آراء واتجاهات ، تعلي من قيمة العقل ، وتؤكد علي الحرية الإنسانية والعدالة ، وتُسهم في تنمية الحركة العلمية ، والتطور الاجتماعي ، ومن شأن الجهود التي تتجه هذه الوجهة أن تزيد من قيمة الفلسفة ، وأن تضيف إلي «رصيدها» التاريخي رصيدا جديدا ، فعالا ومؤثرا ، وأن يكون لها من ذلك كله قدرة متجددة علي النزال والمغالبة ، في مجتمعات لم تتخلص – تماما – من مشاعر العداء لها ، ولقد يعين علي ذلك أن يتسع نطاق الفلسفة ومجالها ، وأن تربط بين الماضي والحاضر في دراستها ، مقدمة بذلك خلاصة عميقة من إبداع العقل الإنساني ، مستشرفة بذلك آفاق المستقبل ، مجتهدة في توجيهه وتقويمه .

٢– كان للفلسفة الإسلامية خصوم كثيرون في القديم والحديث ، وقد تعددت زوايا النقد التي نظر منها هؤلاء إلي هذه الفلسفة ، فالإسلاميون وقفوا منها موقف الريبة والعداء ، واتهموا أصحابها بأنهم انحازوا إلي فلسفة اليونان علي حساب النصوص الدينية ، وأنهم بذلوا جهودهم لتقريب الشريعة – عن طريق التأويل وغيره – من الفلسفة ، بدلا من أن يخضعوا الفلسفة – وهي فكر بشري غير معصوم – للشريعة التي تستند إلي الوحي المعصوم ، ووصل الأمر في الاتهام إلي حد التكفير في بعض القضايا ، علي نحو ما ظهر لدي الغزالي في موقفه من فلسفة الفارابي وابن سينا ، وقد كانت هذه المواقف والاتهامات من أهم البواعث التي دفعت الفلاسفة إلي القيام بمحاولاتهم للتقريب بين الفلسفة والدين ، وكانت محاولاتهم هذه وسيلة هامة للدفاع عن فكرهم ، بل إنها لم تكن – أحيانا – دفاعا عن فكر ، بل دفاعا عن الحياة . وينبغي الإشارة هنا إلي أن موقف خصوم الفلسفة منها لم يكن خصومة منهم للنظر العقلي أو ازدراء منهم للعقل ذاته ، لأن الإشادة بالعقل تكاد تكون من المسائل المستقرة لدي أكثر الطوائف الإسلامية ، وكان هذا الموقف مستمدا – في جوهره – من النصوص الشرعية ذاتها ، وقد أشرنا في المبحث الأول إلي موقف الإسلام من

الفكر ، ودعوته إلى النظر ، وذمه للتقليد ، وإزاحته للعوائق التي يمكن أن تعوق العقل ، أو تقف حجر عثرة في سبيله ، وكان هذا الموقف هو الأساس فيما نجده من احترام العقل وتقديره لدى بعض العلماء من غير الفلاسفة ، ويمكن .. د نماذج متعدده لهؤلاء ، ولكننا سنكتفي – مراعاة للخاتمة بنصوص قليلة ، منها ماذكره أحد علماء الفقه والتفسير واللغة .

وهو الراغب الأصفهاني (٥٠٢هـ) الذي تحدث عن تلازم الشرع والعقل ، وتكاملهما ، وفي هذا يقول «اعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع ، والشرع لا يتبين إلا بالعقل ، فالعقل كالأُسّ ، والشرع كالبناء : لن يغني أُسّ ما لم يكن بناء ، ولن يثبت بناء ما لم يكن أسّ ، فالعقل كالبصر ، والشرع كالشعاع .. أو هو كالسراج ، والشرع كالزيت الذي يمده ، فإن لم يكن زيت لم يحصل السراج ، وما لم يكن سراج لم يضئ الزيت .. وأيضا فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل ، وهما متعاضدان ، بل متحدان ... ولكونهما متحدين قال : ﴿ نور على نور ﴾ (النور: ٣٥) ثم قال : ﴿ يهدي الله لنوره من يشاء ﴾ ، فجعلهما الله نورا واحدا ، فالشرع إذا فقد العقل ، عجز عن أكثر الأمور ، عجزْ العين عند فقد الشعاع»[1] ويذكر ابن تيمية ، وهو ممن هاجموا الفلسفة ، وتعقبوا أفكارها ، أن الشرع لا يهدر قيمة العقل حتى وإن خالفه «فالشرع إذا خالف العقل في بعض موارد النزاع ، ونَسَبه – في بعض ذلك – إلى الخطأ والغلط ، لم يكن ذلك قدحا في كل ما يعلمه العقل ، ولا في شهادته له بأنه صادق ، مصدوق»[2] .

(١) الراغب الاصفهاني : تفصيل النشأتين ، تحقيق / محمد عبد الله السمان ، سلسلة الثقافة الإسلامية ١٩٦١ ص ٤١ ، ٤٢ وللغزالي كلام قريب جدا من هذا في الاقتصاد في الاعتقاد، طبعة صبيح ص ٣ ، ٤ وانظر له أيضا : معارج القدس ٤٦ ، ٤٧ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل ١٤٣/١ ، وانظر ١٤٧/١ .

ومعني ذلك أنه ينبغي احترام الجهد العقلي ، وما يتوصل إليه العقل من علم أو نتائج ، وهذا - عندهم - يتسق مع هذه القاعدة التي تعارفوا عليها ، وهي أن العقل الصريح والشرع الصحيح لا يتعارضان ، وهي قاعدة ذكرها ابن سينا ، وارتضاها المفكرون الإسلاميون ، في جملتهم ، وأسهب ابن تيمية في تفصيلها وتقريرها ، وترتب علي استقرار هذه القاعدة - صراحة أو ضمنا - أنهم لم يرفضوا العلوم العقلية ولم ينكروها . وتجلي هذا الموقف بوضوح ، حتي لدي بعض الذين كانوا من خصوم الفلسفة كالغزالي الذي قال «فالداعي إلي محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل ، والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور ، فإياك أن تكون من أحد الفريقين ، وكن جامعا بين الأصلين ، فإن العلوم العقلية كالاغذية ، والعلوم الشرعية كالأدوية ... وظَنّ من يظن أن العلوم العقلية مناقضة للعلوم الشرعية ، وأن الجمع بينهما غير ممكن ، هو ظنّ صادر عن عميً في عين البصيرة ...»[1] .

ومن أجل ذلك ، وجدنا الغزالي نفسه - علي الرغم من تكفيره للفلاسفة في بعض ما ذهبوا إليه من آراء - يقسّم الفلسفة إلي ستة أقسام : رياضية ومنطقية وطبيعية والهية وسياسية وخلقية ، وقد وجد أن بعض هذه الأقسام لا يصح رفضها ؛ لأنها أمور برهانية ، لا سبيل إلي مجاحدتها بعد فهمها ومعرفتها ، ولأنها لا تتعلق بالعقيدة ، نفيا وإثباتا ، بل إنه حذر من التسرع إلي رفضها ؛ لأن ذلك يعود بالضرر علي الشرع نفسه ؛ لأن رفض مثل هذه العلوم البرهانية لن يؤدي بأصحابها الذين هم علي بينة منها إلي رفضها ؛ بل إنهم - علي العكس من ذلك - سيعتقدون أن الإسلام مبني علي الجهل وإنكار

(١) إحياء علوم الدين ، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر ١٩٦٧ ، حـ٣ /٢٣ والعلوم العقلية تنقسم إلي دنيوية وأخروية ، ومن الدنيوية علوم الطب والهندسة والحساب والفلك وسائر الحرف والصناعات ، ومن الأخروية علم أحوال القلب ، والعلم بالله تعالي وبصفاته وأفعاله.

البرهان ، والمنكرون لهذه العلوم -إذن - يسيئون إلي الإسلام نفسه ، بل يسيئون إلي عقولهم أيضا .

ولا يصح المسارعة إلي إنكار هذه العلوم ، بل ينبغي النظر إليها نظرة نقدية فاحصة ، دون رفض قطعي سابق لها «والعاقل يعرف الحق ، ثم ينظر في نفس القول ، فإن كان حقا قبله ، سواء كان قائله مبطلا أو محقا ، بل ربما يحرص علي انتزاع الحق من اقاويل أهل الضلال ، عالما بأن معدن الذهب الرغام»[1]

وينطبق هذا علي معظم ما قاله الفلاسفة في خمسة من الأقسام الستة السابقة ، ولا يخرج عنها ، - عند الغزالي - إلا قسم الإلهيات التي فيها أكثر اغاليطهم كما يقول[2] وهكذا كان الخوف علي العقيدة هو الذي دفع إلي مخاصمة الفلاسفة ومهاجمتهم ، فإذا لم يكن في آرائهم مخالفة للعقيدة فلا مخاصمة ولاهجوم وفي هذا يقول ابن قيم الجوزية ، وهو - الفقيه السلفي - في معرض هجومه علي بعض الفلاسفة الإسلاميين كالفارابى وابن سينا وأمثالهم ، إن جحْد الإ له أو الاشراك به ، ومخالفة الرسول وجحد ماجاء به من الحق أو شيء منه قد سرى في «كثير من طوائف الفلاسفة ، لافي جميعهم» فإن الفلسفة - من حيث هى - لاتعطى ذلك ، فإن معناها محبة الحكمة والفيلسوف أصله فيلاسوفا أى محب الحكمة»[3] .

---

(١) الغزالي : المنقذ من الضلال ، تحقيق د/ عبد الحليم محمود مع إبحاث عن التصوف ودراسات عن الإمام الغزالي ، دار الكتب الحديثة ط٧/١٩٧٢ ص ١٥٣ ، وانظر ١٣٨ - ١٥٢ ، ولعلنا نذكر أن الغزالي نفسه كان له دور في تقبل المنطق ، وادخاله إلي دائرة العلوم الشرعية .

(٢) السابق : ١٤٣ .

(٣) اغاثة اللهفان ١/٢٥٦ ، وانظر ١/٢٥٩ حيث ذكر أن أساطينهم ومتقدميهم كانوا معظمين للرسل والشرائع ، خاضعين لأقوالهم .

وهكذا لم يكن موقف المخالفين للفلاسفة سببا في رفضهم للنظر العقلي أو العلوم العقلية ، بل إنه - كما ظهر لدي بعضهم - لم يكن ضد الفلسفة ذاتها ، بل كان ضد بعض الآراء التي ظهرت فيها ، وكانت مخالفة للشريعة ، بحسب فهم أهل الشريعة لها .

٣- ولقد وجهت سهام النقد إلي هذه الفلسفة من غير الإسلاميين أيضا ، وقد وصفها بعض هؤلاء بافتقادها للأصالة ، حيث كانت - في رأيهم ، ترديدا لفكر فلاسفة اليونان ، بل إن بعضهم وصفها بأنها كانت صورة مشوهة للفلسفة اليونانية .

ولاتخلو هذه الأحكام من مبالغة ، ولعل بعضها كان صادرا عن نزعة عنصرية ، تجعل الفكر الفلسفي حكرا علي أجناس معينة ، دون أجناس أخرى، ثم إن هذه الأحكام لاتخلو من تسرع وتعميم ؛ لأن كثيرا من تراث هؤلاء الفلاسفة كان مجهولا إلي وقت غير بعيد .

ويدلنا النظر فيما نشر من تراثهم أنهم لم يذوبوا - تماما - في فكر فلاسفة اليونان ، علي الرغم من إعجابهم بهم ؛ وقد حاولوا أن تكون لهم ملامحهم الفكرية الخاصة ، ويتمثل ذلك - بصفة عامة - في أنهم قد أضفوا علي دراساتهم وآرائهم طابعا دينيا ملموسا ، ولذلك جاء حديثهم عن وجود الله ووحدانيته وكما له أكثر وضوحا من حديث فلاسفة اليونان ، الذين تناولوا هذه الأصول الهامة - ومايماثلها - بطريقة عابرة أحيانا ، وبطريقة غامضة أحيانا أخرى ، وربما تجاهلها بعضهم أو أنكرها في بعض الأحيان .

وإذا كان من الممكن القول بأن الدوائر التي شغلت فلاسفة اليونان - في المقام الأول - كانت هي دائرة الطبيعة ، ودائرة الإنسان(١) فإن من الممكن -

(١) ليس معني ذلك اغفال دائرة الألوهية تماما ، ولكنها تأتي من حيث العناية بها في درجة متأخرة عن دائرتي : الطبيعة والإنسان ، ثم إن فهمهم للألوهية كان مشوبا بالتصورات البشرية كما سبق القول .

كذلك – أن نقول : إن الفلاسفة الإسلاميين قد أضافوا دائرة الألوهية ، وجعلوا لها الأولوية ، وربطوا بها الدائرتين الأخريين على أنهما من آثارها ، ومن شواهد ذلك أن الفارابي عندما أراد الحديث عن المدينة الفاضلة وغيرها من المدن الجاهلة والفاسقة افتتح هذا بالحديث عن توحيد الله وصفاته ، اقراراً منه بأهمية العقيدة ودورها في بناء المدينة الفاضلة . والكون ومافيه عندهم – أثر من آثار الخلق الإلهي – أو الفيض الإلهي،وقد تحدثوا عن العناية الإلهية حديثا لانكاد نجده – على هذا النحو – في الفلسفة اليونانية ، وإن تفاوت حديثهم عنها : ايجازا وتفصيلا ، وقوة وضعفا ، ثم تحدثوا عن موضوعات لم يتحدث عنها فلاسفة اليونان . ومن هذا الباب حديثهم عن النبوة بمعناها الدينى ، وهو أمر لايبدو واضحا لدي اليونانيين علي حين نجد لدي الإسلاميين كلاما عن النبوة من حيث ضرورتها ، وتوضيح حاجة الناس إليها ، وبيان خصائص النبوة ، وعلاقة الفلسفة بها ، وعلي الرغم من أن آراء بعضهم فيها لم تكن بعيدة عن النقد ، بل الرفض ، مثلما نجد لدى الفارابى فإن من آرائهم ما أقر بقداسة علم النبوة ، وسموّ مكانة النبي علي مكانة غيره من الخلائق ، وسمو علم النبوة علي ماسواه من العلوم ، وقد ظهر ذلك – مع اختلاف في الدرجة والتفصيلات – لدى الكندى ، وابن طفيل ، وابن رشد،بل تدل عليه بعض نصوص ابن سينا ، وهذه الأمثلة وأشباهها تدل علي هذه الملامح الخاصة التي أضافها الفلاسفة الإسلاميون إلي تراث أسلافهم اليونانيين . وقد كان هذا أمرا طبيعيا ؛ لأن الحق لاينال دفعة واحدة ، ولاتحتكره أمة بعينها ، ومن ثم كانت دراسة آراء السابقين شيئا لازما ، وكانت الإضافة إليها ، وتصحيح مايوجد فيها من أخطاء ، وإكمال ما فيها من قصور أمرا لايقل عن ذلك ضرورة ولزوماً . وهذه معان نجدها لدي الكندي في رسائله ، وابن سينا في مقدمته لمنطق المشرقيين ، وابن رشد في فصل المقال ، وهكذا كان لهؤلاء الفلاسفة طابعهم الخاص ، الذى يتميزون به عن أسلافهم ، بسبب ماكان لهم من

إضافات لايصح تجاهلها أو التقليل من شأنها بسبب مصدرها اليوناني ؛ لأن الأصالة المطلقة ، الخالية من كل تأثر سابق لاتكاد تكون موجودة ، وهى –في الأعم الأغلب – مزيج من جديد وتليد ، وربما كانت نظرة جديدة أو تفسيرا جديدا لشيء قديم ، وربما ظهرت في صورة «تركيب» أو إعادة بناء لأجزاء أو علاقات متناثرة ، لم تكتشف وثاقة الصلة بينها من قبل . وليس هناك – إذن – في عالم الفكر البشرى خلق من العدم ، وقد تأثرت الفلسفة اليونانية وحضارة اليونان بحضارات سابقة وليست الفلسفة الإسلامية – إذن – بدعاً بين سواها من الفلسفات .

٤– ويسوقنا هذا إلي ملاحظة أخيرة تتعلق بتأثير هذه الفلسفة ، وهو تأثير بدًا واضحا في مجال العلم والفكر علي حد سواء ، وقد كان العلم –آنذاك – جزءاً من الفلسفة، وفرعا من فروعها ، وقد كان للفلاسفة اسهام عظيم تجلي في مجالات العلم المختلفة كالرياضات والفلك والطب وغيرها ، وقد اهتم مؤرخو العلم بتتبع هذه الاسهامات وبيان قيمتها ونجد نماذج لذلك لدي سارتون وجوستاف لوبون وبارتولد ، والدو ميلي ، وسيديو ، وهونكه وغيرهم ، ويهمنا – في هذا الصدد – أن نذكّر بتأثير هذه الفلسفة في الفلاسفة الأوربيين في العصور الوسطى الأوروبية ، وقد كان لابن سينا وابن رشد في ذلك أكبر نصيب ، حيث نجد من بينهم سينويين ، ورشديين ، بل إن بعضهم قد وجد هناك من الأتباع مالم يجد مثله في بيئته التى كان فيها .

ويستطيع الدارسون للفلسفة المقارنة أن يتحدثوا عن نماذج عديدة ومفصّلة لهذا التأثر أو التشابه علي الأقل . وهذا باب لايحظى بكثير من العناية علي الرغم مما له من أهمية بالغة ، وهو جدير – إذا تصدي له ذوو الجدارة العلمية – أن يتوصل إلي نتائج ، تسهم في إظهار بعض العلاقات والآثار المطمورة،في ثوب علمى ، يستهدف الحق ، فى غير انفعال أو افتعال ، ويسعى إلى الإنصاف ، في غير تجاوز أو مبالغة أو ادعاء ، مع التزام بالموضوعية

دون هوى ولا كبرياء . وتلك - كلها - ضمانات ، وقيم رفيعة ، ينبغى مراعاتها فى البحث العلمي ، بصفة عامة ، وفى الدرس الفلسفى على وجه الخصوص ، وإن الفلسفة بما فيها من رغبة فى التوصل إلى الحق ، والاستمساك به - لجديرة بأن تُعْنَى بهذه القيم فى كل حين .

*والحمد لله أولا وآخرا .*

***

## ثبت بأهم المصادر والمراجع

**أولا : باللغة العربية وما ترجم إليها :**


• **آل كاشف الغطاء ( محمد الحسين ) :**

١- أصل الشيعة وأصولها ص ١٣٤ .

• **الآمدى (سيف الدين ) :**

٢- الإحكام فى أصول الأحكام ، تحقيق الشيخ عبدالرزاق عفيفى ص ٣٨ .

• **إبراهيم ( فاضل خليل ) :**

٣- خالد بن يزيد ص ٦٤ .

• **ابن أبى أصيبعة ( موفق الدين أبو العباس أحمد ..) :**

٤- عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ص ٦٢ .

• **ابن تيمية ( أبو العباس أحمد بن عبدالحليم ) :**

٥- درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق / محمد رشاد سالم جـ١ ص ٢٠٩، جـ٥ ص ١٨٤ .

٦- الفتاوى جـ٨ ص ٢٣٦ .

٧- مجموعة الرسائل والمسائل جـ٥ ص ١٩٨ .

٨- نقض المنطق ، تحقيق الشيخ محمد حامد الفقى ، ص ١٨٤

• **ابن جلجل ( أبو داود سليمان بن حسان ) :**

٩- طبقات الأطباء ، تحقيق فؤاد سيد ، ص ٦٢ .

• **ابن حزم ( محمد بن على ) :**

١٠- الإحكام فى أصول الأحكام ص ٣١ .


---

• كتبنا بيانات كاملة عن المصادر والمراجع عند ورودها لأول مرة ، ولهذا لم نر ضرورة لإعادة هذه البيانات مرة ثانية ، وسنكتفى بالإشارة إلى الصفحة التى وردت البيانات بها ، ليمكن الرجوع إليها فى يسر .

• ابن خلدون ( عبدالرحمن ) :

١١- المقدمة ص ٥٤ .

• ابن خلكان ( أبو العباس أحمد بن محمد ) :

١٢- وفيات الأعيان ، تحقيق د/ إحسان عباس ص٦٦ .

• ابن رشد : ( أبو الوليد محمد بن أحمد ..) :

١٣- تلخيص ما بعد الطبيعة تحقيق د/ عثمان أمين ص ٧٧ .

١٤- تهافت التهافت ، تحقيق د/ سليمان دنيا ، القسم الأول ص ١٧٦ .

١٥- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، تحقيق د/ محمد عمارة ص٢١٢.

١٦- مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، تحقيق د/ محمود قاسم ص ٢١٣ .

• ابن سبعين ( أبو محمد عبدالحق ) :

١٧- بد العارف ، تحقيق د/ جورج كتوره ص ١٧٧ .

• ابن سينا ( أبو على) :

١٨- أحوال النفس تحقيق د/ أحمد فؤاد الأهوانى ص ٢١١ .

١٩- الإشارات والتنبيهات تحقيق د/ سليمان دنيا جـ ٣ ص ٢٤٢ ، جـ٤ ص ١٦٣.

٢٠- تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ص ١٩٥ .

٢١- رسالة أضحوية فى أمر المعاد ، تحقيق ./ سليمان دنيا ص ٦ .

٢٢- الرسالة العرشية ، تحقيق د/ إبراهيم هلال ص ٢١١ .

٢٣- رسالة القدر (ضمن مجموعة ) ص ٢٤٨ .

٢٤- الشفاء ( الإلهيات) جـ ٢ تقديم د/ إبراهيم مدكور ، وتحقيق د. محمد يوسف موسى وآخرين .

٢٥- المبدأ والمعاد ١٦٧ .

٢٦- منطق المشرقيين ١٧٦ .

٢٧- النجاة تحقيق د/ ماجد فخرى ص ٢٤١ .

٢٨- الهداية تحقيق د/ محمد اسماعيل عبده ص ٦ .

• **ابن الصلاح ( أبو عمرو ) :**

٢٩- مقدمة ابن الصلاح ص ٥٣ .

• **بن* عاشور ( محمد الطاهر ) :**

٣٠- مقاصد الشريعة الإسلامية ص ٤٠ .

• **ابن عبدالبر ( أبو عمرو يوسف ) :**

٣١- جامع بيان العلم وفضله ٤٧ .

• **ابن العبرى ( أبو الفرج ) :**

٣٢- تاريخ مختصر الدول ص ٢٣٦ .

• **ابن عدى ( يحيى ) :**

٣٣- مقالات يحيى بن عدى الفلسفية تحقيق د/ سحبان خليفات ص ٨١ .

• **ابن عربى ( محيى الدين ) :**

٣٤- الفتوحات المكية جـ ١ ص ١٦٢ .

**ابن العربى ( القاضى أبو بكر ) :**

٣٥- العواصم من القواصم ، تحقيق د/ عمار طالبى ص ١٨٧ .

• **ابن قتيبة ( عبدالله بن مسلم ) :**

٣٦- عيون الأخبار ١٨٨ .

• **ابن قيم الجوزية (أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أبى بكر):**

٣٧- إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان ، تحقيق محمد حامد الفقى ٢٥٦ .

---

* عاملناها معاملة ابن ، وكذا فيما يتعلق بمالك بن نبى فيما بعد .

٣٨- إعلام الموقعين عن رب العالمين ، طبعة الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد ص ٣٨ .

٣٩- زاد المعاد فى هدى خير العباد ص ٣٠ .

٤٠- شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ، تحرير الحسانى عبدالله ص٢٥٦ .

٤١- مدارج السالكين تحقيق الشيخ محمد حامد الفقى ص ٢٦٠.

- **ابن كثير ( أبو الفدا إسماعيل ) :**

٤٢- البداية والنهاية ، تحقيق د/ أحمد أبو ملحم وآخرين ص ٦٥ .

٤٣- تفسير القرآن العظيم ، تحقيق د/ محمد إبراهيم البنا وآخرين ص ٣٤ .

- **ابن متى ( عمرو ) :**

٤٤- أخبار فطاركة المشرق ص ١٨٩ .

- **ابن ميمون ( موسى ) :**

٤٥- دلالة الحائرين : ترجمة د. حسين آتاى ص ٢٣٧ .

- **ابن نباته ( جمال الدين ) :**

٤٦- سرح العيون ، شرح رسالة ابن زيدون ٧٣ .

- **بن نبى ( مالك ) :**

٤٧- الظاهرة القرآنية ، ترجمة د/ عبدالصبور شاهين ص ١٩ .

- **ابن النديم ( محمد بن اسحاق ) :**

٤٨- الفهرست ص ٥٥.

- **ابن هشام ( أبو محمد عبدالملك ) :**

٤٩- سيرة ابن هشام تحقيق الأستاذ مصطفى السقا وآخرين ص ٤٤ .

• ابن الهيثم ( الحسن ) :

٥٠- الشكوك على بطليموس ، تحقيق د/ عبدالحميد صبرة، د/ نبيل الشهابي ١٠٦.

٥١- المناظر تحقيق د/ عبدالحميد صبرة ص ١٠٦ .

• أبو زهرة ( الشيخ محمد ) :

٥٢- تاريخ المذاهب الإسلامية ص ٦٦ .

• د/ أبو زيد ( د/ منى أحمد ) :

٥٣- مفهوم الخير والشر في الفلسفة الإسلامية ، دراسة مقارنة في فكر ابن سينا ص ٢٣٥ .

• أبو قرة ( ثاوذروس ) :

٥٤- ميمر في وجود الخالق ، والدين القويم ، تحقيق د/ اغناطيوس ديك ص ١٩٠ .

• أرسطو :

٥٥- الأخلاق ترجمة اسحاق بن حنين ، تحقيق د/ عبدالرحمن بدوى ص ٥٢ .

٥٦- الكون والفساد ترجمة أحمد لطفى السيد ص ٨٢ .

٥٧- النفس ترجمة د/ أحمد فؤاد الأهوانى ص ٨٣ .

• الأصفهانى ( الراغب ) :

٥٨- تفصيل النشأتين ، تحقيق محمد عبدالله السمان ص ٣٢ .

• الأفغانى ( جمال الدين ) :

٥٩- الأعمال الكاملة جمع وتحقيق د/ محمد عمارة ص ٢٠ .

• أفلاطون :

٦٠- الجمهورية ترجمة وتقديم د/ فؤاد زكريا ص ٥٢ .

٦١- القوانين ترجمة د/ محمد حسن ظاظا ص ١٨٠ .

• إقبال ( د. محمد ) :

٦٢- تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ، ترجمة عباس محمود ص ٤٦ .

• أمين ( د/ أحمد ) :

٦٣- ضحى الإسلام ٥٨ .

• أمين ( د/ عثمان ) :

٦٤- محاولات فلسفية ص ٢٦٢ .

• الأندلسى ( صاعد ) :

٦٥- طبقات الأمم ، تحقيق لويس شيخو ص ٦١ .

• الأنصارى ( د/ محمد جابر ) :

٦٦- تحولات الفكر والسياسة فى الشرق العربى ص ٢١ .

• الأهوانى ( د/ أحمد فؤاد ) :

٦٧- الفلسفة الإسلامية ص ١٣٠ .

٦٨- الكندى فيلسوف العرب ٦٢ .

• أوليرى ( ديلاسى ) :

٦٩- الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ، ترجمة د/ تمام حسان ص ٢٤ .

• باتون ( ولتر .م )

٧٠- أحمد بن حنبل والمحنة ترجمة عبد العزيز عبد الحق ص ٦٦ .

• بارتولد (ف) :

٧١- تاريخ الحضارة الإسلامية ، ترجمة حمزة طاهر ص ٩٦ .

• بالنثيا ( آنخل جنثالث ) :

٧٢- تاريخ الفكر الاندلسى ترجمة د/ حسين مؤنس ص ٩٢ .

• بدوى ( د. عبدالرحمن ) :

٧٣- أرسطو عند العرب ص ٧٩ .

٧٤- الأفلاطونية المحدثة عند العرب ص ٨٧ .

٧٥- التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص ٦١ ( وهو يقوم فى مجمله على عدد من المقالات المترجمة لعدد من المستشرقين من أمثال مايرهوف ، كراوسى ونلينو وجولد تسيهر. وسنكتفى بهذه الإشارة إليه عن ذكر هذه المقالات فيما بعد).

٧٦- دراسات ونصوص فى الفلسفة والعلوم عند العرب ص ٨٥ .

٧٧- دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى ص ٦٢ .

٧٨- رسائل فلسفية ٨١ .

٧٩- المثل العقلية الأفلاطونية ٧٩ .

٨٠- مذاهب الإسلاميين جـ١ ص ١٥٣ .

٨١- مناهج البحث العلمى ص ١١٢.

• براون ( ادوارد جى ) :

٨٢- الطب العربى ، ترجمة د/داود سلمان على ص ٨٠ .

• البرقوقى (محمد عاطف، ومشاركة أبى الفتوح التوانسى):

٨٣- الخوارزمى : العالم الرياضى الفلكى ص ١٠٥ .

• برنال ( جون ديزموند ) :

٨٤- العلم فى التاريخ ترجمة د/ على على ناصف جـ١ ص ٥٢ .

• بروكلمان :

٨٥- تاريخ الأدب العربى جـ ٤ ترجمة د/ السيد يعقوب بكر ، د/رمضان عبدالتواب ص ٧٣ .

• البغدادى ( الخطيب ) :

٨٦- تقييد العلم ، تحقيق يوسف العش ص ٣١ .

• البغدادى ( عبدالقاهر بن طاهر ) :

٨٧- الفرق بين الفرق ، تحقيق الشيخ محمد محيى الدين عبدالحميد ص ٦٦ .

• البهى : ( د/ محمد ) :

٨٨- الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ٨٤ .

• البيرونى ( أبو الريحان ) :

٨٩- تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة فى العقل أو مرذولة ص ٤١ .

٩٠- القانون المسعودى ص ١١٤ .

• البيهقى : ( ظهير الدين ) :

٩١- تاريخ حكماء الإسلام ، تحقيق محمد كرد على ص ٩٥ .

• التفتازانى ( د/ أبو الوفا ) :

٩٢- ابن سبعين وفلسفته الصوفية ٨٧ .

٩٣- علم الكلام وبعض مشكلاته ص ١٣٦ .

• التوحيدى : ( أبو حيان ) :

٩٤- الامتاع والمؤانسة ، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين ص ١٠٠ .

• الجاحظ ( أبو عثمان عمرو بن بحر ) :

٩٦- البيان والتبيين تحقيق عبدالسلام هارون ص ١٠٠ .

٩٧- الحيوان تحقيق عبدالسلام هارون ص ١٠٧ .

٩٨- رسائل الجاحظ تحقيق حسن السندوبى ص ٦٤ .

• جارودى : ( روجيه ) :

٩٩- حوار الحضارات ، ترجمة د/ عادل العوا ، ص ٧٤ .

• جالينوس :

١٠٠- الأخلاق ، تحقيق بول كراوس ٩١ .

• جب ( هاملتون ) :

١٠١- علم الأديان ، وبنية الفكر الإسلامى ص ٨٩ .

• جعفر ( د. محمد كمال ) :

١٠٢- من قضايا الفكر الإسلامى ص ١٣٦ .

• جلسون ( اتين ) :

١٠٣- روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط عرض وتعليق د/ إمام عبدالفتاح إمام ، ص ١٤٣ .

• الجميلى ( د. رشيد ) :

١٠٤- حركة الترجمة والنقل فى المشرق الإسلامى فى القرنين الأول والثانى للهجرة ص ١١٩ .

• جوتييه ( ليون ) :

١٠٥- المدخل إلى الفلسفة الإسلامية ، ترجمة د/ محمد يوسف موسى ص ١٩٣ .

• الجوينى ( أبو المعالى ) :

١٠٦- الكافية فى الجدل ، تحقيق د/ فوقية حسين ص ١٧٠ .

• حتى ( فيليب ) :

١٠٧- الإسلام منهج حياة ترجمة د/ عمر فروخ ص ٢٣ .

• حنين ( بن اسحاق ) :

١٠٨- آداب الفلاسفة ، اختصار محمد بن على الانصارى ، تحقيق د/ بدوى ص ٩١ .

• الخراسانى ( محمد غفرانى ) :

١٠٩- عبدالله بن المقفع ص ٧٣ .

• الخضيرى ( د. زينب ) :

١١٠- ابن سينا وتلاميذه اللاتين ص ٤١ .

١١١- أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى ، ص ٢٢٠ .

• خليف ( د. فتح الله ) :

١١٢- فخر الدين الرازى ص ٢٥٥ .

• ديبور :

١١٣- تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة د/ محمد عبدالهادى أبو ريدة ، ص ٢٤ .

• ديورانت :

١١٤- قصة الحضارة مجلد ٢ جـ١ ص ١٨٠ ، ومجلد ٤ جـ٢ ص ٩١ .

• الرازى ( فخر الدين ) :

١١٥- المحصل ، تحقيق د/ حسين آتاى ص ٢٥٤ .

١١٦- المباحث الشرقية ص ٢٥٤ .

• راندال ( جون هرمان ٩ :

١١٧- تكوين العقل الحديث ترجمة د/ جورج طعمة جـ١ ص ٢٣٦ .

• رضا ( الشيخ محمد رشيد ) :

١١٨- تفسير المنار مجلد ٧ ، ص ٣٤ .

• رستم : ( د. أسد ) :

١١٩- مصطلح التاريخ ص ١١٨ .

• رسّل ( برتراند ) :

١٢٠- تاريخ الفلسفة الغربية جـ١ ص ١٨١ ، جـ٢ ص ١٤٢ ، جـ٣ ، ص ٢٦٢ .

• روزنتال ( فرانز ) :

١٢١- علم التاريخ عند المسلمين ترجمة د/ صالح أحمد أحمد العلى ص ٥٩ .

١٢٢- مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى ترجمة د/ أنيس فريحة ص ٨٢ .

• رينان ( ارنست ) :

١٢٣- ابن رشد والرشدية ترجمة عادل زعيتر ص ٥ .

• زايد ( سعيد ) :

١٢٤- الفارابى ص ٥ .

زيهر ( جولد ) :

١٢٥- العقيدة والشريعة فى الإسلام ترجمة د/ محمد يوسف موسى وآخرين ص ٢٢ .

١٢٦- مذاهب التفسير الإسلامى ترجمة د/ عبدالحليم النجار ص ٨٩ .

• سارتون : (جورج ) :

١٢٧- تاريخ العلم والإنسية الجديدةترجمة إسماعيل مظهر ص ٥٤ .

١٢٨- الثقافة الغربية فى رعاية الشرق الأوسط ترجمة د/ عمر فروخ ص ٥١ .

• السبكى ( تقى الدين عبدالوهاب ) :

١٢٩- طبقات الشافعية ص ٦٦

• سزگين ( فؤاد ) :

١٣٠- محاضرات فى تاريخ العلوم ص ٥٢ .

• **سيديو :**

١٣١- تاريخ العرب العام ، ترجمة عادل زعيتر ١٠٣ .

• **السيوطى ( جلال الدين )**

١٣٢- صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام ، تحقيق د/ على النشار ، د/ سعاد عبدالرازق ص ٧٣ .

• **الشاطبى ( أبو اسحاق إبراهيم بن موسى ) :**

١٣٣- الموافقات ، تحقيق الشيخ عبدالله دراز ص ٣٧ .

• **الشافعى ( د. حسن ) :**

١٣٤- لمحات من الفكر الكلامى ص ١٥٦ .

• **الشافعى ( الإمام محمد بن إدريس ) :**

١٣٥- الأم ص ١٦٥ .

• **الشهرزورى ( شمس الدين ) :**

١٣٦- تاريخ الحكماء ، تحقيق د. عبدالكريم أبو شويرب ص ٦٤ .

• **الشهرستانى ( محمد بن عبدالكريم ) :**

١٣٧- الملل والنحل ، بهامش الفصل لابن حزم ص ٧٩ .

١٣٨- نهاية الأقدام فى علم الكلام طبعة جيوم ص ٢٥٢ .

• **الشيال ( د. جمال الدين ) :**

١٣٩- تاريخ الترجمة والحركة الثقافية فى عصر محمد على ٦٣ .

• **صبحى ( د. أحمد ) :**

١٤٠- فى علم الكلام الجزء الأول : المعتزلة ص ٩٤ .

١٤١- فى علم الكلام : الأشاعرة ص ٢٥٥ .

• الضبىّ ( أحمد بن يحيى ) :

١٤٢- بغية الملتمس فى تاريخ رجال أهل الأندلس ، ص ١٥١.

• طاهر ( د. حامد ) :

١٤٣- الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث ص ١٢٦ .

١٤٤- مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ص ١٢٦ .

• الطويل ( د. توفيق ) :

١٤٥- أسس الفلسفة ، ص ٢٠١ .

١٤٦- فى تراثنا العربى الإسلامى ، ص ١١٣ .

• عاشور ( د. سعيد عبدالفتاح ) :

١٤٧- أوروبا فى العصور الوسطى جـ٢ ص ٩٢ .

• العامرى ( أبو الحسن ) :

١٤٨- الإعلام بمناقب الإسلام تحقيق د/ أحمد عبدالحميد غراب ص ٣٠ .

١٤٩- الأمد على الأبد تحقيق روسن ص ٢٠٠ .

• عبدالجبار ( القاضى عبدالجبار بن أحمد ) :

١٥٠- تثبيت دلائل النبوة ، تحقيق د/ عبدالكريم عثمان ص ١٨٨ .

١٥١- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة تحقيق فؤاد سيد ، ص ١٥٢ .

١٥٢- المحيط بالتكليف جمع الحسن بن متّويه ، تحقيق السيد عمر عزمى جـ١ ص ٧٧ .

١٥٣- المغنى : التعديل والتجوير جـ٦ قسم ١ تحقيق د/ أحمد فؤاد الأهوانى : ص ٧٧ .

١٦٩- المنقذ من الضلال تحقيق د. عبدالحليم محمود ص ٤٨ .

• غليونجى ( د. بول ) :

١٧٠- عبداللطيف البغدادى ص ١٠٧ .

• غنى ( د. قاسم ) :

١٧١- تاريخ التصوف فى الإسلام ترجمة صادق نشأت ص ١٦٢ .

• الفارابى ( أبو نصر ) :

١٧٢- الجمع بين رأيى الحكيمين ص ١٧٥ .

١٧٣- عيون المسائل ص ٢٢٩ .

• فارنتن ( بنيامين ) :

١٧٤- العلم الإغريقى ، ترجمة أحمد شكرى سالم ص ١١٠ .

• فالتزر :

١٧٥- الفلسفة الإسلامية ، ومركزها فى التفكير الإنسانى ، ترجمة محمد توفيق حسين ص ١٤٦ .

• الفندى ( د. محمد جمال ومعه د. إمام إبراهيم أحمد ) :

١٧٦- أبو الريحان البيرونى ص ١١٤ .

• قاسم ( د. محمود ) :

١٧٧- ابن رشد وفلسفته الدينية ص ١١ .

١٧٨- دارسات فى الفلسفة الإسلامية ص ٢٠ .

١٧٩- محيى الدين بن عربى وليبنتز ص ٢٦٦ .

١٨٠- المنطق الحديث ومناهج البحث ص ١١٢ .

• القرطبى ( محمد بن أحمد ) :

١٨١- الجامع لأحكام القرآن ص ٣٦ .

• القشيرى : ( عبدالكريم بن هوازن ) :

١٨٢- الرسالة القشيرية ، تحقيق د. عبدالحليم محمود ، د. محمود بن الشريف ص ٤٧ .

• القفطى ( جمال الدين أبو الحسن على ) :

١٨٣- إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٦٢ .

• كاراديفو :

١٨٤- ابن سينا ترجمة عادل زعيتر ، ص ٦٥ .

• الكتبى ( محمد بن شاكر ) :

١٨٥- فوات الوفيات ، تحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبدالحميد جـ ١ - ص ١٨٤ .

• كرم ( يوسف ) :

١٨٦- تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الحديث ص ٢٦٢ .

١٨٧- تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط ص ١٤٢ .

١٨٨- تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٧٧ .

• كوربان ( هنرى ) :

١٨٩- تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد ، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسى ص ٥٠ ، وانظر ص ١٣٣ من هذا الكتاب .

• لاوست : ( هنرى ) :

١٩٠- نظريات ابن تيمية فى السياسة والاجتماع ، ترجمة محمد عبدالعظيم جـ١ ، ص٥٠.

• لاندو ( روم ) :

١٩١- الإسلام والعرب ترجمة د/ عمر فروخ ص ٢٢ .

• لوبون ( جوستاف ) :

١٩٢- حضارة العرب ترجمة عادل زعيتر ص ٢١ .

• الماوردى ( أبو الحسن ) :

١٩٣- نصيحة الملوك ، تحقيق خضر محمد خضر ص ٤٨ .

• محمود ( د. عبدالحليم ) :

١٩٤- التفكير الفلسفى فى الإسلام ص ١٣١ .

• مدكور ( د. إبراهيم ) :

١٩٥- فى الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيقه جـ١ ص ٢٠ ، جـ٢ ص ١٢٥ .

• مسكويه :

١٩٦- تهذيب الأخلاق ص ٨٤ .

• المظفّر ( محمد رضا ) :

١٩٧- عقائد الإمامية ص ٤٧ .

• المقريزى ( تقى الدين ) :

١٩٨- النزاع والتخاصم ، فيما بين بنى أمية وبنى هاشم تحقيق محمود عرنوس ص ١٨٥ .

• المقّرى ( أحمد ) :

١٩٩- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ص ١٩٢ .

• المكى ( أبو طالب ) :

٢٠٠- قوت القلوب فى معاملة المحبوب ص ٤٧ .

• موسى : ( د. جلال محمد ) :

٢٠١- منهج البحث العلمى عند العرب ص ١١٢ .

• موسى ( د. محمد يوسف ) :

٢٠٢- بين الدين والفلسفة في رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ص ١١ .

• النشار ( د. على سامى ) :

٢٠٣- نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ١ ص ١٢٦ .

٢٠٤- مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، واكتشاف المنهج العلمي فى العالم الإسلامى ص ٦٥ .

• النشار ( د. مصطفى ) :

٢٠٥- نظرية العلم الأرسطية ص ١١١ .

• نصار ( د. محمد عبدالستار )

٢٠٦- فى الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات ص ١٣٦ .

• نلينو ( كارلو )

٢٠٧- علم الفلك ، تاريخه عند العرب فى العصور الوسطى ص ٣ .

• هازار ( بول ) :

٢٠٨- الفكر الأوروبى فى القرن الثامن عشر ترجمة د/ محمد غلاب ص ٢٦٢ .

• الهجويرى ( أبو على عثمان )

٢٠٩- كشف المحجوب ترجمة د/ اسعاد عبدالهادى قنديل ص ١٥٨ .

• هدّارة ( د. محمد مصطفى ) :

٢٠٩- المأمون الخليفة العالم ص ٦٦ .

• هلال ( د. محمد غنيمى ) :

٢١٠- النقد الأدبى الحديث ص ٨٠ .

• هوايتهيد ( الفرد نورث ) :

٢١١- العقيدة تتكون ، ترجمة د/ وليم حنا ص ٢٣٦ .

• ولز ( هـ . ج ) :

٢١٢- معالم تاريخ الإنسانية ، ترجمة عبدالعزيز جاويد جـ ٣ ص ٤٢ .

• ينج ( ت كويلر ) :

٢١٣- الشرق الأدنى : مجتمعه وثقافته ترجمة د/ عبدالرحمن أيوب ص ٧٨ .

## ثانيا : المقالات والمقدمات*

• د. بدوى ( عبدالرحمن ) :

١- الفلسفة والفلاسفة فى الحضارة العربية ص ١٢٩ .

٢- مقدمته لتحقيق منطق أرسطو ص ٦٨ .

• حلمى ( د/ محمد مصطفى ) :

٣- مقدمته لترجمة د/ محمود الخضيرى لكتاب ديكارت : مقال فى المنهج ص ١٣٩ .

• حنفى ( د/ حسن ) :

٤- روح الأندلس ونهضة الغرب الحديث ، قراءة فى المسائل الصقلية لابن سبعين ص ٨٧ .

٥- الفارابى : شارحا أرسطو ص ٢٤٠ .

• عبده ( الإمام محمد ) :

٦- تقديمه لكتاب البصائر النصيرية للساوى ص ١٣٨ .

---

* نكتفى هنا بالمقالات التى لم تسبق الإشارة إليها ولا إلى الكتب المتضمنة لها ، أما ما سبقت الإشارة إليه ، فلم نر ضرورة لإعادة ذكره مرة ثانية .

• الغمراوى (د. محمد أحمد ، ومعه د. أحمد عبدالسلام الكردانى):

٧- تقديمهما لترجمة كتاب : إن ، داس ، اندريد : من اسرار الفطرة ص ٦٣ .

• كاراديفو :

٨- مادة باطنية بدائرة المعارف الإسلامية ص ٢١٩ .

• مدكور ( د. إبراهيم ) :

٩ - تقديمه لكتاب : أبو نصر الفارابى ، فى الذكرى الألفية لوفاته ص ٤ .

• هودكسون :

١٠- مادة باطنية بدائرة المعارف الإسلامية .

ثالثا : باللغة الفرنسية :

1- Arnaldez, Roger : L'histoire de la pensée Grècque. Vue par les arabe انظر ص ٨٠ من هذا الكتاب

2 - Breton, Stanislas : Foi et raison logique. ص٢٢٦

3 - Brun , Jean : Aristote et le lycée. ص١٤٨

4 - Corbin, Henry : L'imagination Créatrice dans Le soufisme d'ibn Arabi. ص٢١٩

5 - Dugat, Gustave : Histoire des philosophes et des hteologiens musulmans. ص١٢٣

6 - Gautier, Leon : Lapensée musulmane ā traver les âges. ص١٩٣

7 - Gilson , Etienne : La philosophie au moyen âge . 2 Volumes . ص٢٧٢

8 - Hamidullah, Muhammad : Introduction de l'édition Critique de kitab al Mu'tamad Fi usul al Fiqh . ص١١٧

9 - Laoust, Henri : Les schismes dans l'islam. ص١٤٧

10 - Leibnitz, Wilhelm Gottfried : La monadologie, avec l,introduction d'Emile Boutroux. ص٢٣٥

11 - Madkour, Ibrahime : La place d' Alfarabi dans l'école philosophique islamique. ص ٣

12 - Proton, Didier Edmond : Thomas d' Aquin. ص٢٣٦

13 - Renan , Ernest : Études d'histoire relgieuse. ص ٢٠

14 - Sérouya , Henri : La pensée arabe. ص ٩

# الفهرست

رقم الإيداع : ٣٠٤٤ / ٩١
I.S.B.N: 977 - 222 - 044 - X